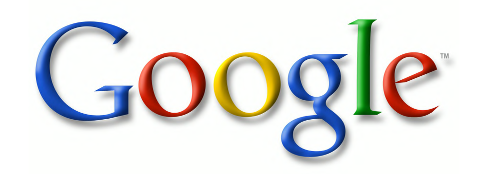
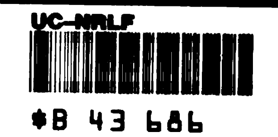
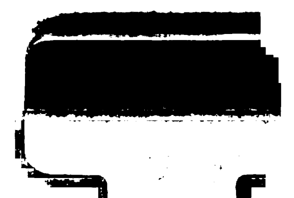



UC-NRLF
$B 43 686



Le

Problème de la Souffrance.

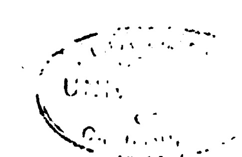
Essai d'apologétique moderne

par

GEORGES FULLIQUET
Professeur à la Faculté de Théologie.

Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université.
1559 — 1909

GENÈVE
1909



Le Problème de la Souffrance.

Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève.

Le Problème de la Souffrance.

Essai d'apologétique moderne

par

GEORGES FULLIQUET
Professeur à la Faculté de Théologie.



GENÈVE
LIBRAIRIE GEORG & Cie
Libraires de l'Université.

1909

GENÈVE
IMPRIMERIE ALBERT KÜNDIG



Le Problème de la Souffrance.

Essai d'apologétique moderne.

L'APOLOGÈTE se propose de défendre la vérité chrétienne contre toutes les attaques des adversaires. Pour se rendre la tâche plus facile et le triomphe plus assuré, il peut se placer sur le terrain de la foi, et montrer que les certitudes chrétiennes se tiennent et constituent un tout cohérent, de sorte qu'en son ensemble la foi chrétienne doit apparaître justifiée par sa capacité d'expliquer et d'orienter la vie humaine, et que chaque vérité particulière doit être acceptée en raison de sa liaison intime avec les autres parties. Mais si l'impression produite sur le croyant est très forte, en revanche l'utilité de ce procédé pour l'incrédule est très contestable. Il vaut mieux se placer simplement au point de vue de l'ignorance complète de la vraie foi et se contenter modestement d'écarter les objections intellectuelles qui constituent autant d'obstacles à la piété. L'apologétique n'a pas la prétention de contraindre à accepter

les vérités chrétiennes, mais elle s'efforce de détruire les accusations opposées à ces vérités au nom de l'expérience universelle. Quand l'apologétique s'est bien acquittée de sa tâche, l'incrédule renonce à la dialectique intellectuelle contre les vérités chrétiennes, mais il lui faut autre chose pour qu'il consente à accepter la foi, et ce n'est pas l'apologétique qui se charge de l'amener à la conversion positive.

Il ne faut pas dire que l'apologétique se place sur le terrain scientifique. En effet la science ne formule pas plus d'objections contre la religion qu'elle ne présente des arguments en sa faveur. La science et la philosophie ignorent les phénomènes religieux parce qu'ils n'offrent pas le caractère d'universalité. Mais la science et la philosophie ne cherchent pas à détourner des phénomènes religieux ceux qui s'y sentent attirés. Il est très difficile de donner un nom à l'attitude de l'incrédulité qui attaque les vérités religieuses au nom des expériences générales et des connaissances communes de l'humanité, sans tenir compte des expériences spécifiques de l'homme religieux d'où découlent légitimement ses affirmations intellectuelles. Les éléments de la discussion sont empruntés aux sciences et à la philosophie. Mais l'esprit de la discussion n'est ni scientifique ni philosophique, c'est proprement et uniquement celui de l'incrédulité, c'est-à-dire du parti pris. L'apologétique s'efforce de ramener les arguments de l'incrédulité à leur stricte valeur scientifique ou philosophique en les dégageant de ce parti pris d'hostilité à la religion. Et de plus l'apologétique s'efforce de citer en faveur de la religion d'autres données scientifiques ou philosophiques, qui complètent ou contredisent celles auxquelles se complaît l'incrédulité pour satisfaire son parti

pris d'hostilité. L'apologétique cherche en ce travail de défense à ne pas interpréter les données scientifiques ou philosophiques à la lumière spéciale de la foi. C'est dans ces conditions seulement qu'elle peut atteindre à un résultat acceptable et durable.

CHAPITRE I

La souffrance se rattache au fonctionnement et à la sensibilité.

Pour bien étudier le problème de la souffrance, il faut tout d'abord considérer comment naît la souffrance, comment apparaît la douleur, en observant avec soin les conditions qui la préparent et qui l'accompagnent. Nul sujet n'est plus favorable que l'expérience morale, où l'homme passe insensiblement du sentiment de l'obligation au sentiment du remords. Nulle souffrance ne se présente en sa genèse avec plus de clarté, que le remords. Le fait typique qui nous donnera les renseignements précis et complets sur la signification de la douleur c'est le devoir.

Nous envisageons l'expérience d'obligation morale. Ce que tout homme sait bien pour l'avoir éprouvé à maintes reprises, c'est qu'au moment précis où cesse pour lui l'impression ordinaire de nécessité, à l'heure où l'hésitation lui semble permise entre plusieurs résolutions, préparées par l'ensemble des événements antérieurs, c'est-à-dire lorsqu'il se croit ou se sent libre, lorsqu'il échappe au déterminisme étroit et complet, apparaît un sentiment spécifique original, irréductible à tout autre, le sentiment du devoir, de l'obligation. Sans en donner une interprétation philosophique, tout homme sait bien qu'au-dessus de cette coloration générale appliquée à l'ensemble de ses

actes : « il faut » — « il est nécessaire » — se produit régulièrement pour certaines décisions cette nuance aisément reconnaissable : « je dois » — « je suis obligé ».

Pour expliquer cette apparition nouvelle, il faut avoir recours à la distinction du moi conscient, du moi subconscient, du moi superconscient. La conscience n'éclaire qu'une partie de la réalité complexe qui constitue le « moi ». Elle est singulièrement variable en son extension. On peut ou la rétrécir et la concentrer, ou l'élargir et la disperser. Selon les circonstances et les intentions de l'homme, il est préférable que le champ de la conscience se réduise à un seul objet qui accapare toute la lumière, ou que le champ de la conscience embrasse une multitude d'objets entre lesquels se partage l'attention. Mais que sont et que deviennent les réalités psychiques que la conscience n'éclaire pas ? En convenant de donner le nom de seuil de la conscience ou limen au minimum d'acuité nécessaire pour qu'un fait psychique devienne conscient, on appellera subliminal tout ce qui fut un instant conscient et cesse de l'être ou tout ce qui a longtemps échappé à la conscience avant de lui appartenir. Il faut de toute nécessité une réserve subliminale à l'activité de la conscience, c'est là qu'elle abandonne ce qu'elle ne retient plus, et c'est là qu'elle va chercher ce qu'elle désire. Plus simplement encore nous appellerons subconscient ce qui a cessé d'être conscient sans cesser d'exister, et ce qui n'est pas encore parvenu à la conscience bien qu'existant réellement. C'est le passage à l'état conscient et l'influence constatée sur l'état conscient qui permettent d'affirmer que le non conscient est cependant existant.

Le subconscient explique certaines apparences de liberté et certaines nécessités, mais nous ne croyons pas que le

subliminal comme tel explique le devoir, l'obligation morale. Les influences subconscientes comptent pour le déterminisme psychologique de la même manière que les influences conscientes. Si la conscience possède un seuil inférieur, un limen, c'est-à-dire s'il faut un minimum de tension ou d'acuité pour qu'un fait psychique apparaisse à la conscience, nous ne voyons pas pourquoi on se refuserait à admettre qu'elle possède aussi un seuil supérieur, un maximum de tension ou d'acuité suffisant pour faire disparaître le fait psychique du domaine de la conscience. Comparant ici la conscience à un organe sensoriel ou au spectre solaire, nous demandons qu'on ne s'occupe pas exclusivement du subliminal, de ce qui n'atteint pas jusqu'au niveau inférieur de la conscience. Il est évident que c'est le subliminal qui s'impose le premier à notre attention, puisque ce domaine donne occasion à des explosions subites, puisque ce domaine reçoit et conserve tout ce qui embarrasserait et compliquerait au delà de toute imagination le champ forcément restreint de la conscience claire. Mais ce n'est pas une raison pour ne pas envisager également la possibilité de l'existence d'une région superconsciente du moi, de faits psychiques qui sont réels, mais ne se trahissent à la conscience que par l'influence exercée à distance sur les faits conscients.

Quel sera le caractère de cette action qui proviendra de la réalité superconsciente du moi ? Ce sera une gêne, une limitation. Le superconscient ne peut que protester contre le conscient au moment où l'attitude consciente est en contradiction, en opposition avec la réalité superconsciente. Ce ne sera pas une nécessité nouvelle qui apparaîtra, ce ne sera pas un élément nouveau de déterminisme, mais ce sera une obligation, un avertissement ou une sup-

plication ou un ordre. Il nous paraît bien que les conditions et les relations du superconscient se trouvent extrêmement favorables pour l'explication du devoir. En supposant admise l'existence d'une portion superconsciente du moi, il est clair qu'elle ne trahira sa présence qu'au jour où le moi conscient délibérément prendra une orientation, ou une polarisation, ou une cristallisation d'autre direction, mais il est évident que le moi superconscient ne pourra laisser passer aucune occasion où une pareille opposition, ou simplement une divergence se produira entre lui et le moi conscient, sans protester et rappeler ainsi son existence. C'est moi qui exerce une influence, une attraction sur moi, voilà qui suffit à garder l'autonomie. C'est le moi superconscient qui s'adresse au moi conscient et qui ordonne : « tu dois », réclamant simplement le respect de sa propre existence, demandant que l'accord soit maintenu.

Nous ignorions auparavant que l'union fût suffisante entre le moi conscient bien connu et le moi superconscient totalement ignoré. Mais nous apprenons au moment où le moi conscient a la velléité d'une décision nouvelle que les résolutions conscientes modifient notre orientation consciente et qu'il existe une orientation fixe, immuable du superconscient, si bien que les variations et les caprices de la volonté consciente nous menacent d'une rupture intérieure, d'un déchirement intime. Au moment où le devoir apparaît, c'est bien un domaine nouveau qui fait appel à notre attention, c'est bien un avertissement que la décision à prendre menace certaines relations, non soupçonnées. Interpréter le devoir comme une action du superconscient sur le conscient comme une influence du moi superconscient, cela paraît conforme aux conditions mêmes de la réalité superconsciente. Mais ce qui reste un

problème difficile c'est l'attitude du moi superconscient, qui n'est jamais consciente par elle-même, qui ne peut se faire comprendre que par le genre d'influence qu'elle exerce.

Si nous portons notre investigation en cette direction, nous remarquons que le moi superconscient n'intervient que dans les occasions où le moi conscient sait qu'il a le choix entre le bien et le mal. Tant que le moi conscient est soumis au déterminisme irrésistible, les conditions de la soumission de ce moi conscient à la nécessité n'introduisent aucune différence entre le moi conscient et le moi superconscient. Et cependant la nécessité peut fort souvent s'appliquer à des actions que plus tard le moi conscient jugera mauvaises. Mais la nécessité exclut la liberté, l'intention, le choix, et c'est uniquement en ces conditions là que se peuvent séparer le moi superconscient et le moi conscient. Dès que le moi conscient se sent libre et hésite et choisit, il s'aperçoit qu'au nombre des déterminations possibles il y en a une seule qu'il appelle bien, à laquelle il applique ce jugement : c'est là le bien, — en sorte que toutes les autres sont frappées de ce verdict : voilà le mal. Alors, mais alors seulement se fait sentir l'impression d'obligation, c'est-à-dire le moi superconscient rappelle par son influence que sa direction invariable à lui, c'est le bien, c'est l'intention du bien, c'est la volonté du bien. Si le moi conscient se décide en connaissance de cause, par conséquent avec intention précise pour le mal, il se détache du moi superconscient, il lui fausse compagnie, il rompt les liens subtils mais réels qui en font des portions liées d'un même être. De là l'impression de gravité qui s'attache à la décision, de là le sentiment invincible de la dignité supérieure du moi superconscient.

Comment en effet nommer cette disposition du moi superconscient, qui ne s'offusque nullement de l'entraînement au mal par la nécessité et qui ne peut tolérer la velléité même d'une intention volontaire de décision pour le mal ? Comment désigner cette inflexibilité d'orientation au bien volontaire, cette intention immuable du bien ? Un seul mot se présente à nous, c'est la sainteté. Si nous écoutions docilement toute invitation qui nous vient du moi superconscient sous forme d'obligation et de devoir, nous serions dans notre vie consciente et volontaire des saints et nous refuserions la qualification de sainteté au moi superconscient dont l'influence aurait pour nous cette importance ? Mais remarquons que nous ne connaissons ici qu'une attitude, qu'une orientation. Le moi superconscient dépassant les limites de la conscience, n'agit pas, il n'est pas saint, mais voué à la sainteté, consacré à la sainteté, c'est-à-dire en relation intime et constante avec le Saint, car il faut bien la personnalité pour caractériser ici non ce à quoi appartient le moi superconscient mais Celui à qui il est consacré.

Nous rappelons que les faits d'observation ce sont les sentiments d'obligation et de liberté qui se produisent au moment où le sentiment de nécessité a disparu. La théorie malanique[1] est une tentative heureuse d'interprétation des faits moraux. Tout se passe réellement comme si une portion superconsciente de nous-mêmes en relation intime de consécration avec Dieu protestait énergiquement contre

[1] C. Malan, *La conscience morale*. Paris, Fischbacher, 1886.
G. Frommel, *Etudes littéraires et morales*. — *Etudes morales et religieuses*. — *Etudes religieuses et sociales*. St-Blaise, Foyer Solidariste, 1907.
G. Fulliquet, *Essai sur l'obligation morale*. Paris, Alcan, 1898. — *La pensée théologique de C. Malan*. Genève, Robert, 1902.

toute velléité de la volonté consciente pour s'attacher au mal. C'est l'analyse patiente des faits qui a conduit Malan à cette thèse et non une intuition, une pure imagination. Mait fût-ce comme simple hypothèse, cette théorie est plus respectueuse des faits qu'aucune autre. Et il se trouve, comme contrôle, que seule elle rend un compte satisfaisant du remords qu'il nous faut examiner maintenant de plus près.

L'obligation est un avertissement avant l'acte accompli, avant la décision prise. Nous sommes rendus attentifs par le devoir aux liens qui unissent à notre insu le moi superconscient au moi conscient. Nous sommes menacés d'une rupture. Si maintenant en dépit du sentiment net d'obligation, nous accomplissons volontairement ce que nous jugeons nous-mêmes mauvais, l'opposition se produit entre l'orientation du moi superconscient vers le bien, vers Dieu, et la direction nouvelle nettement différente que prend notre volonté consciente. C'est alors qu'apparaît la douleur, que se forme le remords. Rien ne justifie mieux le remords que cet écartement brusque entre deux portions constitutives du même moi. Le fait observable c'est le remords, souffrance sui generis qui suit l'obligation négligée ou méprisée, exprimant après l'acte mauvais avec plus d'intensité encore ce que le devoir faisait présager avant la décision. La théorie de Malan en rend admirablement compte comme d'un déchirement, d'une rupture. Et voilà la souffrance, la douleur dans sa simplicité

Il nous semble bien qu'on peut dire à propos du remords, que la souffrance ne nous surprend ni ne nous étonne. Si le fonctionnement du moi superconscient par rapport au moi conscient c'est une influence à distance,

le rappel de son existence et de sa direction immuable, nous pouvons dire que le moi conscient est prévenu à temps et avec assez d'autorité du danger qu'il court. Si les liens réels bien qu'insaisissables qui rattachent le moi superconscient au moi conscient ne peuvent être maintenus et conservés que par la ferme décision du moi conscient de ne s'écarter en aucune manière de la direction du moi superconscient, nous comprenons que ces liens seront rompus à la première occasion où le moi conscient ne tiendra pas compte du salutaire avertissement renfermé dans l'obligation. Nous touchons ici, en ce cas singulièrement favorable, à la lente transformation d'une union intime complètement inconsciente en un avertissement de l'existence de ces liens et de la seule manière de les sauvegarder, et en une rupture, un déchirement. Il y a ici un cas de fonctionnement qui progresse du bonheur si longtemps maintenu qu'il n'est même plus ressenti, au malheur subit, violent, qui ne peut être évité. Ce sont là des faits éclatants, et la responsabilité du résultat incombe uniquement à une décision de la volonté, à un choix conscient.

Nous comprenons admirablement tout le fonctionnement tel qu'il résulte d'une bonne décision de volonté: les liens qui rattachent le moi superconscient au moi conscient sont renforcés, leur existence est aperçue par la conscience, l'accord entre le moi conscient et le moi superconscient est source de joie et de force et de sécurité. Mais pour se produire, ces admirables résultats ont été un moment mis en question, compromis lorsque la volonté dans la velléité du mauvais choix se dirigeait contre les indications de l'obligation et du devoir. Et ces admirables résultats font place à la souffrance du remords, si la velléité du

mauvais choix se transforme en réalité d'une fâcheuse décision.

Devant cet enchaînement de faits, observations analysées et interprétées, la raison, la capacité rationnelle de l'homme intervient sous forme du principe de causalité. Puisque l'expérience générale nous montre qu'un bon choix de la volonté consciente est suivi par la force, la joie et la sécurité de l'accord entre le moi conscient et le moi superconscient renforcé — tandis qu'une fâcheuse décision de la volonté consciente est suivie par le déchirement, la rupture entre le moi conscient et le moi superconscient, qui se traduisent par la douleur spécifique du remords, il faut que la mauvaise volonté soit cause du remords, il faut que la bonne volonté soit cause du bonheur. Puisque le fonctionnement non troublé des rapports entre le moi conscient et le moi superconscient maintient et produit et renforce le bonheur, tandis que le fonctionnement troublé des relations et influences réciproques entre le moi superconscient et le moi conscient procure inévitablement la douleur, il faut que la souffrance soit l'effet d'un fonctionnement fâcheux, maladroit. Nous considérons donc en ce cas spécial favorable le fonctionnement normal comme cause de bonheur, le fonctionnement anormal, contrarié, comme cause de douleur. L'apparition de la souffrance est l'inévitable conséquence d'un fonctionnement faussé.

Et ici intervient le raisonnement logique. Il est parfaitement logique qu'un appareil, un instrument ou un organisme ne puissent donner les mêmes résultats lorsqu'ils servent à leur usage, lorsqu'ils sont employés conformément à l'intention qui a présidé à leur établissement, et lorsqu'ils sont dirigés en sens différent, lorsqu'ils sont

employés à un autre service, lorsqu'ils sont astreints à fonctionner à faux. Il est parfaitement logique que le même fonctionnement qui donne normalement agrément et douceur produise désagrément et douleur lorsqu'il est détourné de sa règle et employé à contre-sens. Il est parfaitement illogique d'attendre du fonctionnement irrégulier ce qu'on connaît du fonctionnement régulier, de se promettre du fonctionnement anormal ce qu'on retirerait du fonctionnement normal.

Le cas typique du remords nous a fourni certaines conclusions précises. Mais nous ne pouvons nous en tenir là et nous devons examiner si les autres souffrances viennent confirmer nos premiers résultats. Nous passons au domaine très vaste des souffrances psychologiques, c'est-à-dire aux soucis, aux tourments, aux angoisses, aux indignations qui naissent si nombreux dans notre vie personnelle à l'occasion des rapports avec les autres personnes. La vie sociale comporte des relations personnelles où se forment des sentiments divers. Pouvons-nous remarquer que les sentiments douloureux soient en certaine mesure la consécution ordinaire de quelque trouble apporté à ces relations personnelles ? A coup sûr; nous voyons bien que le souci ne naît en nos cœurs qu'au jour où l'incertitude se produit des dispositions des autres à notre égard, tandis que la pleine sécurité accompagne l'entière certitude; nous constatons que l'anxiété naît de la défiance alors qu'une confiance entière entretient en nos cœurs la sérénité; nous reconnaissons que l'affection, source de grandes joies, se transforme aisément en occasions d'intolérables souffrances quand elle est méprisée, outragée; nous sentons que la joie de vivre repose sur l'ensemble des relations faciles soutenues avec l'environnement fami-

lial et social et qu'elle se métamorphose vite en détresse et en désespoir quand les relations deviennent hostiles ou intermittentes. Il semble bien qu'en général nous pouvons retrouver dans les relations sociales la même consécution régulière d'un sentiment de bonheur au fonctionnement rationnel, normal et d'un sentiment de douleur au fonctionnement heurté, contrarié. Nous disons donc que dans la société aussi le fonctionnement à faux produit la douleur comme effet inévitable, et nous trouvons parfaitement logique qu'il en soit ainsi, nous dénonçons comme illogique le raisonnement de ceux qui voudraient le bonheur comme résultat invariable des rapports sociaux quels qu'ils puissent être.

Nous nous tournons ensuite vers le domaine de la physiologie et nous recherchons s'il n'est pas possible de retrouver les mêmes conclusions. Lorsque nos organes fonctionnent bien, sans peine, nous ne nous en apercevons pas. Ce n'est pas même un sentiment de bonheur, mais simplement l'absence de tout malaise, le sentiment obscur et profond de la santé corporelle. Mais qu'il survienne le moindre dérangement dans le fonctionnement d'un organe quelconque et aussitôt nous y sommes rendus attentifs par un sentiment de peine, d'effort, de gêne, d'embarras. Que l'irrégularité dure et s'accentue et c'est la douleur qui survient, la souffrance qui se produit. Et la seule manière de remédier à la peine éprouvée et d'éteindre la souffrance ressentie, c'est de procurer à l'organe les conditions favorables pour que son fonctionnement redevienne normal. C'est ici que nous pouvons dire excellemment : bon fonctionnement se produit sans effort, il ne gêne ni n'embarrasse — mauvais fonctionnement ne se réalise pas sans trouble et sans ennui — souffrance ne peut se ren-

contrer tant que dure fonctionnement normal et régulier, mais douleur ne peut être évitée dès que se produit un fonctionnement insuffisant ou déréglé — mais souffrance ne peut être guérie que par le retour au fonctionnement normal et modéré.

Nous voyons que les diverses manifestations de la souffrance dans le monde moral, ou dans le monde social, ou dans le monde organique se ramènent toutes à un mode du fonctionnement. Partout où le fonctionnement est réglé, il n'y a pas place pour la souffrance, dès que la souffrance apparaît c'est un signe certain que le fonctionnement se fait mal. Et nous rappelons notre marche très lente en trois étapes : *a)* observation et analyse des faits, — *b)* intervention de la raison pour introduire la relation de cause à effet alors que l'observation ne signale que consécution régulière; — *c)* intervention du raisonnement, de la logique pour montrer comment en ces conditions les faits sont approuvés, la révolte intellectuelle contre les faits est blâmée.

Mais le problème n'est encore que reculé. Pourquoi le fonctionnement produit-il la douleur, dès qu'il est dérangé, déréglé ? Evidemment ce n'est que pour un être sensible que la souffrance est possible. Ce n'est pas tout fonctionnement quelconque qui entraîne douleur, car dès que la sensibilité est abolie et partout où elle n'existe pas, le fonctionnement peut produire usure ou s'il est désordonné destruction, mais il faut de toute nécessité la capacité de la sensibilité pour que le mauvais fonctionnement entraîne douleur. C'est la sensibilité qui ouvre la porte à la souffrance possible, si c'est le fonctionnement anormal qui entraîne la réalité de la souffrance. Nous sommes amenés par là à examiner la question sous une autre face,

en recherchant ce qu'est la sensibilité dans ses manifestations.

Dès qu'un être vivant est doué de sensibilité, il y a quelque chose qui prend fin, c'est l'indifférence, c'est l'apathie. Si faible que soit à ses premières manifestations la sensibilité vitale, elle est un énorme progrès sur l'insensibilité précédente. Mais comment se manifestera la sensibilité ? Est-ce par la jouissance ou par la souffrance ? Nous n'avons aucun moyen de contrôler si l'éveil de la sensibilité s'est fait sous forme de douleur, comme c'est vraisemblable — la sensibilité apparaissant non pour elle-même, mais comme moyen de sécurité et de défense de l'organisme, — ou si la sensibilité a appris immédiatement à l'être vivant sa présence par la jouissance inattendue. Ce qui est certain, c'est que nous ne pouvons nous représenter l'exercice de la sensibilité comme douleurs ininterrompues ni comme jouissances multipliées, mais bien plutôt comme une alternance de souffrances et de jouissances. C'est ici qu'apparaît la terrible et redoutable loi du rythme qui semble bien dominer la manifestation de toutes les capacités de l'être vivant. La sensibilité rythmique c'est la souffrance qui fait place à la jouissance et la jouissance qui cède la place à la souffrance. L'expérience est là pour nous l'enseigner : une jouissance qui se prolonge égale à elle-même n'est plus ressentie comme telle ; une douleur qui se maintient s'émousse par l'habitude.

L'optimisme ici se manifeste en appelant positif le sentiment de la jouissance, en envisageant le fonctionnement réel de la sensibilité comme provoquant la jouissance et en n'accordant à la douleur que ce caractère négatif de la cessation de jouissance, de l'interruption nécessaire, du

contraste exigé pour que la jouissance soit de nouveau éprouvée et ressentie. Le pessimisme se manifeste ici en appelant positif le sentiment de la souffrance, en monopolisant l'activité de la sensibilité dans l'enregistrement de la douleur et en ne reconnaissant à la jouissance que ce caractère négatif de suspension de la souffrance, permettant hélas ! à l'organisme de nouvelles et plus intenses douleurs. Nous renvoyons dos à dos le pessimisme et l'optimisme, ne pouvant ni ne voulant nous prononcer entre leurs thèses préconçues, qui sont plus affaire de tempérament et d'imagination que d'observation patiente et complète, et nous retenons le rythme, l'alternance. Des jouissances et des douleurs, le passage constant, ininterrompu des unes aux autres, voilà ce que nous fournit l'expérience.

Mais c'est ici que nous sert l'étude précédente sur le fonctionnement produisant tour à tour bonheur et douleur selon qu'il est réglé ou déréglé, normal et régulier ou anormal et abusif. Et l'une des constatations corrige et complète l'autre. Selon le fonctionnement et sa qualité, le rythme se présente agréable ou fâcheux. L'être sensible dans le fonctionnement total de tout ce qui le constitue peut faire prédominer bonheur sur malheur, si la règle l'emporte sur le déréglement, mais au contraire il assure une place capitale et prépondérante à la douleur, si par imprudence ou avec intention il laisse se produire un fonctionnement déréglé.

Notre explication de la souffrance comprend ces deux termes : sensibilité et fonctionnement. Seule la sensibilité donne une alternance de bonheur et de douleur et elle trouve dans la souffrance une des conditions de sa manifestation rythmique. Pourquoi y a-t-il un rythme néces-

saire ? Pourquoi la sensibilité ne peut-elle absolument pas produire un bonheur pur et parfait ? Ce sont questions encore insolubles. Seul le fonctionnement donne lui aussi une alternative de jouissance ou de souffrance — et il présente la souffrance comme la conséquence et l'avertissement d'un fonctionnement déréglé. Mais ensemble les deux termes se complètent : la sensibilité ayant ouvert devant l'être vivant les deux directions possibles du bonheur ou de la douleur, le fonctionnement vient lui fournir le moyen d'échapper à la douleur et d'assurer le bonheur, en conformant toujours la fonction à sa règle, à sa mesure. La douleur est possible en raison de la sensibilité, mais elle ne devient réelle qu'en raison du fonctionnement.

CHAPITRE II

La souffrance se rattache à la solidarité et à l'évolution.

Après avoir compris ce qu'est la souffrance en son apparition, il nous faut faire une enquête sur les extensions diverses de la souffrance, que l'expérience nous présente.

Nous distinguons des souffrances strictement personnelles. En qualité d'être sensible, un homme particulier est capable de souffrir. Dans toutes les directions où sa vie se manifeste sous forme de fonctionnement, l'ignorance, l'oubli ou le mépris de la règle l'exposent à la souffrance. Mais seul il est responsable et seul il est atteint. Ces souffrances-là ne nous surprennent pas trop et elles ne nous paraissent pas incurables; il y a dans l'éducation et dans la domination de soi-même des ressources admirables pour préserver de mieux en mieux les générations humaines futures des atteintes de cette douleur personnelle.

Mais l'expérience et la réflexion nous montrent que ces souffrances sont fort rares. Supposons d'abord que la souffrance ait vraiment et uniquement une origine personnelle. C'est un fonctionnement déréglé dont l'individu s'est rendu coupable qui a provoqué cette douleur. Elle est donc strictement personnelle à son apparition, mais il est bien impossible qu'elle reste longtemps personnelle. La condition absolue ce serait la solitude totale, l'isolement

féroce de celui qui souffre. Par sympathie tous ceux qui l'approchent ressentent quelque chose de cette douleur. Et en dehors de toute sympathie proprement dite la solidarité étend à des étrangers, à des indifférents peut-être, à coup sûr à des innocents le retentissement de cette souffrance purement personnelle. Mais de plus notre supposition ne peut se réaliser elle-même que dans un état d'isolement complet. Il est infiniment plus probable que l'origine de cette douleur n'est pas non plus strictement personnelle, mais que par solidarité d'autres que celui qui en souffre ont contribué en quelque manière à son apparition. Ainsi nous nous apercevons que beaucoup plus importantes sont pour notre étude les souffrances solidaires, vraisemblablement nombreuses.

Il ne s'agit pas pour nous d'apprécier, de juger la solidarité, mais bien d'envisager ce que son intervention produira à l'occasion de la souffrance. En premier lieu nous voyons que la solidarité généralise la souffrance. Si même il se trouve des individus exceptionnellement favorisés qui pour eux-mêmes ne ressentent aucune atteinte de la douleur, nous sommes certains que la souffrance d'autrui ne les laissera pas indemnes. C'est un accroissement redoutable du lot des souffrances humaines que le fait de la solidarité. Mais c'est en même temps une sorte d'égalisation des destinées humaines, c'est un bénéfice, un privilège supprimés.

Ensuite nous comprenons que la solidarité rend plus digne, plus belle la souffrance. Tant qu'elle apparaît comme un élément fâcheux du sort individuel, provenant de la conduite personnelle et s'enfermant étroitement dans les limites de la vie personnelle, c'est un instinct sûr qui nous pousse à la cacher, comme une misère, comme une

faiblesse. Mais du moment qu'elle passe d'un individu aux autres, qu'elle intéresse une collectivité, elle nous paraît plus acceptable et nous pouvons mieux la montrer. Souffrir se trouve le moyen pratique de prendre part à la vie commune, manifestant l'étroite solidarité entre les membres qui constituent la collectivité. Souffrir avec sa famille, avec son pays, porter sa part des douleurs communes c'est une forme des liens de parenté ou du patriotisme.

Par là nous parvenons à cette pensée plus haute encore que la solidarité moralise la souffrance. Fait de nature, nécessaire, inéluctable, la douleur devient par la solidarité fait de sentiment et de volonté. Par amour les pires souffrances deviennent acceptables ; quand il porte son caractère douloureux, le lien de la solidarité nous devient plus précieux. En réalité la souffrance nous coûte toujours, mais précisément elle est accueillie avec des sentiments généreux quand nous sommes avides de prouver la sincérité et la profondeur de nos dispositions par des sacrifices. Inutile de faire des efforts d'imagination et d'inventer des preuves inédites d'héroïsme, il suffit d'accueillir la souffrance solidaire sans murmurer.

En raison de ces trois caractères que la solidarité imprime à la souffrance, nous constatons que, en vertu de la solidarité, les hommes souffrent non en proportion directe de leur culpabilité et de leur méchanceté, mais en proportion inverse, d'autant plus qu'ils sont innocents et que leur moralité est plus élevée. Le fait de la solidarité favorise les petits, les pauvres, les humbles, les déshérités. La solidarité ne leur procure rien de pénible, ils sont déjà trop chargés. Mais en revanche elle étend quelque chose de leurs misères aux forts, aux puissants, aux favorisés.

Encore une fois on peut ramener cet effet de la solida-

rité à l'idée du fonctionnement faussé. La société humaine n'est pas un simple aggrégat. Les individus humains communiquent réellement les uns aux autres et on peut dire que leurs différentes existences engrènent les unes sur les autres. Le fonctionnement harmonique devrait entraîner d'un même mouvement, d'une même allure, tous ces organismes divers non isolés, mais réunis. Malheureusement le fonctionnement social n'a pas gagné encore cette homogénéité. Aussi il doit en résulter certaines souffrances spéciales et la solidarité se charge de réaliser cette perspective. Par la solidarité se manifeste cette douleur sociale du fonctionnement collectif faussé et par elle aussi se régularise, s'organise mieux ce fonctionnement.

Ainsi nous sommes avertis que notre observation est défectueuse et incomplète aussi longtemps qu'elle ne tient pas compte du lien organique qui unit les individus, qu'elle ne se tourne pas vers la réalité de l'espèce. Alors comme membres solidaires de la même espèce nous comprendrons les conséquences de la solidarité, et les souffrances qu'elle multiplie ou qu'elle aggrave ne nous surprendront pas plus que les autres, puisqu'elles attestent également un fonctionnement déréglé. Seulement nous comprenons aussi qu'en relation avec une fonction plus haute et plus générale, la souffrance prend des allures plus importantes et nous fournit des cas plus révoltants ou peut-être plus typiques, plus inoubliables.

Mais il est un cas particulier des souffrances solidaires auquel l'attention s'attache maintenant de préférence, ce sont les souffrances de classes. Il s'est formé dans l'évolution humaine et par le fait de l'organisation économique, des classes bien distinctes entre les hommes. C'est en théorie seulement qu'on peut parler de l'humanité et de la

solidarité humaine générale. En pratique l'humanité se trouve partagée non seulement en races, les unes incultes, les autres civilisées — ce qui donne lieu à une sorte de solidarité dans l'inculture et à une sorte de solidarité dans la civilisation et en même temps à une sorte de tutelle, de protectorat, de patronage ou d'exploitation anti-solidariste de la part des civilisés sur les incultes, — mais encore en nations, ce qui donne lieu aux solidarités patriotiques et aussi aux hostilités, aux animosités anti-solidaristes, — mais encore en classes, les unes favorisées, privilégiées, les autres disgraciées, et entre ces classes il y a lutte inévitable, sourde, latente, empirique ou consciente, ouverte, organisée, systématique, avec formation de conscience de classes. Certaines souffrances se présentent à notre étude comme nullement individuelles, mais généralisées. Tous ceux qui naissent dans les mêmes conditions, qui se vouent aux mêmes occupations se trouvent exposés à certaines souffrances, qui sont épargnées à d'autres, tout simplement parce qu'ils appartiennent à une classe sociale différente. C'est là tout l'effort actuel : faire connaître et comprendre quelles sont les souffrances jusqu'ici acceptées comme inévitables, qui en réalité sont factices, produit de l'organisation sociale, et qui par conséquent pourraient être diminuées, atténuées ou si besoin était généralisées, plutôt que supportées éternellement par les mêmes catégories d'hommes. Les souffrances de classes sont celles qu'on étudie présentement avec le plus de passion, et en même temps celles qui sont le plus détestées, le plus exécrées. On peut dire que sur la douleur en général rejaillit l'espèce de colère, d'indignation vigoureuse qu'a soulevée la découverte des souffrances économiquement spécialisées, réservées à certaines classes d'hommes.

Mais rien ne s'accorde mieux avec notre explication de l'apparition de la souffrance. On peut dire que devant l'organisation économique nécessaire de l'humanité, au fur et à mesure des progrès réalisés, les fonctions nouvelles devenues indispensables se sont créé leurs organes ou les organes nouveaux formés se sont dévolu leurs fonctions sans ordre, sans règle, sans loi. Au lieu du fonctionnement économique réglé, normal, nous avons le fonctionnement fortuit, occasionnel. De là le mal et le malheur. C'est maintenant l'effort humain général qui cherche à rétablir l'ordre, à faire régner la règle. Mais il faut bien s'attendre, — la loi du rythme trouvera là aussi son application, — qu'on passera d'un excès à l'autre. Rien n'est plus difficile à trouver et à maintenir que l'ordre.

D'autre part nous pouvons envisager la souffrance de classes comme un avertissement. Tant que les souffrances étaient individuellement ressenties, elles provoquaient de rares révoltes, elles faisaient quelques insubordonnés. Le meilleur effet était de stimuler l'ambition, en sorte qu'elles amenaient les plus aptes à s'élever à tout prix au-dessus de la classe à laquelle ils appartenaient et qu'ils voulaient fuir. Mais du moment que les souffrances de classes sont collectivement ressenties, l'humanité entière se trouve avertie du fonctionnement faussé de ses institutions économiques, c'est l'annonce de transformations nécessaires. Les meilleurs, les plus aptes ne se désolidarisent plus de leur classe pour chercher âprement la solidarité d'une classe privilégiée. Mais la classe souffrante comme telle réclame sa guérison totale, intégrale. Et ce n'est plus pour quelques-uns, mais pour tous sans exception, en y englobant les incapables et les indignes, qu'est revendiqué le changement de conditions économiques, pour la suppres-

sion des souffrances qu'on ne veut plus tolérer. Par ce côté les souffrances de classes viennent se ranger comme une espèce dans un genre nouveau.

La solidarité ne nous lie encore qu'à la race humaine. Mais nous savons qu'un lien plus vaste nous rattache à l'ensemble des êtres vivants, et que l'évolution se produit par l'effort et le concours de tous. Il semble bien qu'à certains moments une espèce a épuisé les développements possibles sous forme lente et progressive et qu'en elle s'éveillent le désir, l'ambition ou l'intuition d'une transformation. C'est ici que M. Bergson[1] discerne une trace de la poussée primitive, de l'impulsion jamais achevée dans sa virtualité. Or nous pouvons et nous devons nous demander si en général ce n'est pas la douleur, la souffrance qui rend l'espèce attentive, qui provoque en elle le changement, qui oriente vers de nouveaux horizons. Il y a une douleur évolutive, la sensation profonde que pour l'avenir de l'espèce les conditions sont devenues insuffisantes, l'incapacité de tolérer plus longtemps, de se résigner. Les souffrances de classes nous paraissent un symptôme très caractéristique et suffisamment accentué. Nous pourrons trouver ailleurs dans la nature, aux diverses époques du développement, des souffrances analogues, qui préludent aux modifications, qui annoncent l'évolution accentuée, précipitée. Encore ici c'est un fonctionnement insuffisant qui provoque la souffrance et la douleur se montre le sage avertisseur des troubles ou des lacunes du fonctionnement. Ces souffrances ne nous frappent pas au même degré, parce qu'elles sont plus loin de nous et que nous avons jusqu'ici bénéficié des efforts an-

[1] Bergson. *L'évolution créatrice*. Paris, Alcan, 1907.

cestraux pour obvier à ces douleurs évolutives, plutôt que travaillé nous-mêmes à préserver nos successeurs de ces douleurs prolongées. Mais néanmoins nous ne pouvons pas supposer que nous serons toujours épargnés et les soubresauts de notre monde social nous avertissent en petit de ce qu'ont dû être autrefois ces souffrances inévitables par lesquelles le monde animal a été réveillé de son apathie pour rappeler à lui l'énergique impulsion initiale à une évolution ininterrompue.

CHAPITRE III

Les résultats produits par la souffrance.

Un sujet encore plus attrayant pour une recherche approfondie, c'est celui des résultats de la souffrance. Nous avons exploré le domaine immense où s'étend la souffrance, tout lui servant de prétexte ou d'occasion pour se manifester. Mais nous devons en chemin relever les utilisations de la souffrance. Cette énorme somme de douleurs est-elle vraiment vaine et stérile ? C'est ici que nous pouvons réclamer plus de rigueur scientifique, plus d'objectivité de ceux qui se bornent trop souvent à cataloguer les souffrances. Pourquoi arrêter les investigations à la douleur ressentie, pourquoi enfermer les êtres dans cette cruelle obligation d'éprouver toute l'amplitude et toute l'acuité de la souffrance, comme si la souffrance était un but, comme si tout s'arrêtait à la douleur ? Il faut comme contre-partie de ce que le détail des souffrances endurées a pour nous de navrant et d'odieux, énumérer avec exactitude ce que la souffrance a produit, et montrer toute l'étendue de son efficacité.

Nous relevons en premier lieu l'évolution accélérée. La souffrance se trouve désagréable, intolérable et par là elle pousse l'être vivant à des entreprises, à des recherches, à des efforts qui dans son inertie lui auraient déplu. Nous

ne pourrions que par hypothèse et analogie statuer à quel degré la souffrance a collaboré autrefois avec d'autres éléments pour provoquer l'évolution. Mais en général la fameuse lutte pour l'existence, maintenant bien connue avec ses conséquences d'effroyables douleurs et d'écrasements inouïs, nous semble un moyen indubitable de développement. Il ne faut pas oublier que pour l'évolution animale l'encombrement produit par la quantité des naissances formait un obstacle réel et redoutable. La nature emploie ces deux procédés qui semblent contradictoires : une surproduction de germes vivants, — moyen de garantir une postérité menacée par des dangers multiples, — mais une concurrence vitale qui ne tolère qu'un minimum de ces germes développés, accomplissant leur destinée. Si nous étudions à ce point de vue la série animale, nous voyons que la nature semble se corriger après expérience faite. Plus l'animal est élevé dans la série, moins sa progéniture est nombreuse, plus est prolongée la période de protection des jeunes. Ainsi nous pouvons dire que la nature est comme grisée par son pouvoir de reproduction. C'est avec une vraie prodigalité au début que sont jetés les germes vivants. Si vraiment tous se développaient, faibles, médiocres ou excellents, il y aurait rapidement encombrement. Le combat pour la vie fait disparaître les mal adaptés et ne laisse survivre que les plus aptes. Alors la nature semble comprendre et elle abandonne son processus premier qui rappelle trop une véritable dilapidation de forces et d'existences. Dans tous ces changements, comme dans l'évolution elle-même, la douleur joue un rôle efficace. Nous en concluons que la douleur-avertissement, la douleur-rappel à l'énergie, la douleur-accélération de l'évolution est un bien, ou tout au moins un moin-

dre mal. Sans la douleur les premiers tâtonnements de la nature deviendraient définitifs, les premiers processus, convenant au moindre effort, à la moindre recherche, au maximum d'inertie et d'apathie ne pourraient être dépassés.

Mais c'est sous une forme plus modeste que nous devons envisager les résultats de la souffrance, du moment que nous ramenons notre étude aux proportions restreintes de l'histoire humaine. Ce qui s'appelle pour la nature vivante évolution s'appellera plus simplement pour l'homme éducation. La souffrance nous paraît posséder une vertu éducatrice incomparable. L'homme doit apprendre beaucoup de choses de la nature, de manière à savoir s'y conduire sagement, c'est-à-dire s'adapter au milieu où sa vie doit s'écouler. On peut regretter que l'instinct ne fonctionne pas chez l'homme comme chez d'autres animaux avec précision, donnant à l'homme toute sécurité dans son attitude envers la nature. Il nous faut en prendre notre parti, l'instinct est réservé à d'autres, nous devons nous développer dans le sens de l'intelligence. Il semble en vérité que l'instinct épargne aux animaux qui en sont doués, avec les recherches et les tâtonnements, les souffrances qui y sont attachées. Mais l'intelligence dans ce qu'elle a d'opposé à l'instinct est précisément la capacité, la faculté de chercher et de trouver à ses risques et périls, et par conséquent elle entraîne, avec toutes les erreurs successives corrigées, la douleur qui avertit de l'erreur et qui pousse à la correction. Or il nous semble bien que pour le résultat pratique, pour la sécurité et la rapidité de la conduite, l'instinct est supérieur, préférable. Mais il nous semble aussi que pour la personnalité, pour la qualité et la valeur des individus, l'intelligence est un

moyen plus complet, puisqu'elle seule comporte éducation, mais hélas ! éducation par la douleur.

On peut aussi regretter qu'il y ait des dangers pour l'organisme et se demander pourquoi l'être vivant ne se meut pas en un milieu qui ne le menace jamais et où il durerait sans peine éternellement. Seulement c'est sortir tellement des conditions réelles que nous ne pouvons plus ni raisonner, ni discuter en cette atmosphère de féerie. L'organisme étant soumis à la loi des naissances, des croissances, des décadences et de la mort, l'organisme défendant et maintenant sa propre existence contre les périls extérieurs et intérieurs incessants que la vie comporte, il se trouve que la douleur est moyen de défense, sentinelle, avertisseur. C'est la douleur qui nous apprend quel péril nous font courir le froid et la chaleur, — c'est elle qui s'oppose aux traumatismes dangereux, — c'est elle qui nous avertit des ennemis ou des amis que nous possédons dans le monde végétal et dans le monde animal. Il est tellement vrai que la douleur nous est extrêmement avantageuse et nécessaire que d'une part nous n'apprenons rien, nous restons indifférents et ignorants partout où la souffrance n'intervient pas, — et que d'autre part nous périssons dès qu'un empoisonnement, une intoxication nous rend insensibles à la douleur et à ses salutaires avertissements.

Nous pouvons d'ailleurs nous appuyer ici de l'autorité incontestable de M. Charles Richet qui, dans ses belles leçons sur la défense de l'organisme, écrit : « La douleur consiste en ceci que toute excitation forte d'un nerf de la sensibilité va provoquer dans les centres nerveux de la conscience un effet désagréable, pénible, odieux, tel qu'on ne veut pas s'exposer à continuer à le ressentir et qu'on

ne se résout pas à le braver[1] ». — « En somme la douleur est la sentinelle de la vie. C'est elle qui nous préserve des fautes que nous commettrions sans cesse, si nous ne l'avions pas pour nous prémunir contre nous-même. Si la douleur n'était pas là, nous nous exposerions impunément aux brûlures, aux plaies, aux traumatismes les plus graves ; nous ne serions pas ménagers de notre santé et de nos forces, et il est probable qu'il n'y aurait pas une seconde génération d'hommes[2]. » — « Le grand effort de la nature n'est pas de rendre ses enfants heureux, mais de les faire vivre coûte que coûte. Or la vie n'est possible que si un traumatisme nous inspire une insurmontable horreur[3]. » — « Qu'est-ce donc qu'éviter la douleur sinon éviter les accidents nuisibles à l'organisme[4] ? »

Nous plaindrons-nous encore de la douleur, ou plutôt n'en conclurons-nous pas que nous devons surtout prendre garde aux indications précieuses de la souffrance et en profiter pour notre éducation ? Mais nous devons envisager la question plus largement encore. L'homme n'est pas appelé seulement à faire l'éducation de sa vie organique pour résister à toutes influences hostiles ou dangereuses. Il est appelé à faire l'éducation de sa vie sociale, de ses rapports avec les autres hommes. Nous voyons les relations inaugurées dans la vie de famille entre parents et enfants, et ne devons-nous pas dire aussi que la douleur psychique est là pour nous renseigner et nous diriger ? L'autorité des parents commence l'éducation. Mais les moyens répressifs et coercitifs dont ils disposent sont bien

[1] *Revue scientifique,* 1894, I, 259.
[2] *Revue scientifique,* 1894, I, 259.
[3] *Revue scientifique,* 1894, I, 260.
[4] *Revue scientifique,* 1894, I, 260.

restreints et vite épuisés. Heureusement la vie psychique se développe et elle comporte ses joies et ses douleurs? C'est dans la relation inconsciente avec les parents que se forme l'admirable sentiment de confiance et que se fait l'excellente éducation de l'amour. Mais bien vite les sentiments douloureux apparaissent, ne fût-ce que l'éveil de l'indépendance et l'affirmation de l'égoïsme, et nous ne pouvons pas méconnaître leur valeur éducative. C'est d'ailleurs un point sur lequel l'expérience personnelle suffit : nous savons par nous-mêmes que c'est la douleur psychique qui a agrandi notre horizon et approfondi notre propre conscience, que sans la douleur l'homme reste singulièrement borné et ignorant.

Dans les relations avec les autres hommes se retrouve la fameuse lutte pour l'existence, ouverte, exagérée, tandis qu'elle était diminuée, réduite au minimum dans la famille. Et le champ de la douleur psychique devient immense, illimité. Mais qui dira que cette douleur soit vaine, inutile. Regardez l'expérience, la sagesse, mais aussi la bonté, la pitié, la douceur, la charité que les souffrants ont acquises ; et il nous restera seulement à plaindre ceux qui ne retirent rien des douleurs psychiques, ceux qui souffrent pour souffrir et se retrouvent, au sortir des pires douleurs, exactement aussi peu développés, aussi médiocres et insuffisants qu'auparavant.

Ce n'est pas tout encore. L'homme doit faire son éducation en une direction spéciale, celle de l'industrie. La caractéristique de l'homme, d'après M. Bergson, ce n'est pas tant sa faculté de connaissance (homo sapiens) que sa faculté de fabrication de l'outil, de l'instrument, par où l'homme prend sa revanche sur l'instinct déficient (homo faber). Dans cette direction se trouve à vaincre une cer-

taine paresse, une certaine inertie. Selon l'observation générale de M. Bergson, il semble bien que la création entière se laisse aller, qu'elle retombe lourdement et que l'impulsion primitive en avant doit être secourue, aidée, développée. Or à l'expérience, quelles sont les meilleures conditions pour le développement industriel humain ? Ce ne sont pas les climats les plus doux, les plus agréables, ce n'est pas le printemps perpétuel qui a vu naître la race des hommes vraiment industrieux. Il semble bien que le climat trop favorable, la végétation trop luxuriante, les fruits de la terre trop abondants et excellents sans culture font l'homme paresseux et impuissant. Heureux, il l'est autant qu'on peut le souhaiter et précisément pour cela non cultivé. Les climats moins cléments, la lutte contre le froid et la faim, la recherche de la nourriture qui ne s'offre pas d'elle-même, avec toute la souffrance que de pareilles conditions comportent, voilà qui paraît favorable au développement civilisateur. Mais il ne faut pas non plus des climats trop rigoureux et la civilisation ne paraît pas se plaire au pôle mieux qu'à l'équateur.

Et si nous examinons de plus près les peuples civilisés, nous reconnaîtrons que plus la concurrence augmente, plus la vie industrielle devient difficile, plus l'esprit d'initiative et d'invention se trouve surexcité et produit rapidement des expansions nouvelles. Supprimez la souffrance et voici l'élan industriel et civilisateur arrêté, ou tout au moins ralenti. Reconnaissez au contraire comment les souffrances, sous forme d'accidents et de victimes, hélas ! amènent des découvertes utiles et améliorent les conditions du travail, de la production. Ici encore on pourrait rêver de progrès plus rapides, accomplis sous l'impulsion de la joie, du bonheur. Rien ne serait plus agréable pour

nous et nous ne désespérons pas qu'un jour pareille utopie se réalise pleinement. Mais ce n'est pas ainsi que les choses auront commencé. Les premières leçons, les plus nécessaires mais aussi les plus dures, auront été données à l'humanité par la souffrance. Ensuite quand l'éducation sera en bon chemin, il est probable que la souffrance sera de moins en moins nécessaire. En tout cas on ne peut signaler encore que comme une exception la belle découverte, l'admirable progrès produits uniquement par le bien être et l'agrément déjà ressentis, — et ce qui demeure la règle c'est l'effort de l'homme pour diminuer les souffrances humaines aboutissant aux plus heureuses découvertes, aux plus sensibles améliorations.

Sans doute on peut se moquer de l'impéritie, de l'inhabileté de la nature, puisque les victimes ont bien souffert et ont bien disparu, avant que les améliorations désirées ne se trouvent réalisées pour protéger et épargner les générations suivantes. C'est ici que nous avons besoin d'une explication de plus, et que nous la trouvons en considérant la souffrance comme une sorte de rançon payée par l'humanité pour les progrès qu'elle accomplit en domestiquant la nature.

Le caractère propre de la civilisation croissante c'est que les forces et les lois de la nature sont mieux connues et que les progrès de la science nous permettent d'utiliser à notre service direct un plus grand nombre de ces forces et de ces lois. Notre vie est plus compliquée à la fois et plus confortable que celle de nos ancêtres, mais uniquement parce que nous savons mieux nous faire servir par les forces naturelles. L'introduction de la vapeur et de l'électricité dans nos maisons et dans nos villes a modifié complètement les conditions mêmes de notre vie quoti-

dienne. On a assez souvent répété que nos ancêtres seraient émerveillés s'ils étaient introduits brusquement dans notre vie moderne, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister. Mais il faut bien réfléchir à la contre-partie. Quelle sécurité dans la maison de nos prédécesseurs : sans doute la pesanteur nous menace toujours, mais leurs demeures moins élevées offraient moins de dangers que nos gigantesques bâtisses urbaines avec leurs ascenseurs, — sans doute le feu était à redouter, mais si les objets inflammables étaient nombreux, les lampes et les briquets offraient moins d'occasions d'embrasement général que la menace de courts-circuits dans nos appartements éclairés à la lumière électrique. — Quelle insécurité au contraire dans nos demeures modernes, parcourues de courants électriques et de veines hydrauliques, si bien que nous vivons à proximité de constantes menaces de mort ! — Quelle sécurité dans les rues d'autrefois, où seuls les chevaux menaçaient les passants, en comparaison du péril horrible que présentent les rues d'aujourd'hui avec les bicyclettes et les automobiles ; sans compter les tramways électriques ! — Quelle sécurité dans les voyages d'autrefois, alors qu'on n'avait pas pris la fantaisie de percer toutes les montagnes ! — Or il arrive que tous les progrès sont payés par des accidents nouveaux, c'est-à-dire par des souffrances.

Les statistiques nous montreront bien que proportionnellement au nombre des voyageurs, il n'y a pas plus d'accidents aujourd'hui qu'autrefois. Et cela est probable, mais c'est précisément l'augmentation du nombre des voyageurs, du nombre de ceux qui s'exposent et qui ne peuvent pas ne pas s'exposer, qui est ici un danger nouveau. Nous n'aurions rien à craindre des métropolitains souterrains et des automobiles s'ils faisaient beaucoup

plus de victimes ; — ce qui les rend infiniment périlleux, c'est qu'il n'y a pas proportionnellement plus d'accidents, mais qu'il y a augmentation énorme de voyageurs. Tous les sports d'hiver sont infiniment agréables et font régulièrement des victimes, c'est-à-dire sont une source nouvelle de souffrances. Le tant pour cent est minime, et cependant ce sont douleurs nouvelles, accidents imaginés, inventés par l'humanité.

Nous pouvons dire qu'il y a là comme une rançon payée par l'homme à la nature. L'homme se dresse en face de la nature et lui ordonne de le servir, et il obtient d'elle les phénomènes qui lui sont directement utiles. Alors s'affirme la maîtrise de l'homme et s'enfle le sentiment de sa supériorité. Mais la faiblesse de l'homme est si grande en proportion des puissances gigantesques auxquelles il demande les humbles services dont sa vie a besoin, et malgré tout son intelligence de la nature est si bornée, si restreinte, que l'heure vient bientôt où sa science a trouvé ses limites, et par conséquent la nature lui échappe et se retourne contre lui. Ainsi l'homme peut bien avec ses calculs et ses perforatrices percer les montagnes qui ne constituent plus des barrières infranchissables aux communications humaines, mais au moment où il entreprend une œuvre nouvelle, dans le budget qu'il met sur pied, il doit faire entrer les frais de blessures et peut-être les indemnités pour l'infirmité ou la mort ou la misère, dont seront atteints les manœuvres appelés à travailler. C'est la rançon. Ainsi l'homme peut bien avec ses automobiles augmenter la vitesse de sa locomotion, — comme il avait créé des trains rapides, comme la circulation avait été rendue facile dans les grandes villes par la traction électrique, — mais avec chacun de ces progrès croît le nom-

bre absolu des écrasés, des estropiés, des victimes. Que préfère l'humanité : moins de risques, moins d'accidents, mais aussi moins de vitesse dans les transports — ou plus de risques, plus de souffrances et de morts, mais toujours plus de rapidité ? Il est vraiment illogique de se révolter contre ce dilemme et de se figurer qu'on peut violenter la nature, en supprimant l'espace, en gagnant du temps, sans qu'il y ait quelque part une affreuse contre-partie dans un accroissement de détresses.

Mais nous nous apercevons que ce n'est pas là chose absolument nouvelle. Le machinisme moderne a seulement exagéré et exaspéré ce qui se produisait déjà autrefois, ce qui s'est toujours produit au contact entre l'homme et la nature. Jamais l'homme (homo faber) ne se contente de ce que la nature lui fournit par elle-même, mais il invente l'outil, l'instrument pour accroître en sa faveur le rendement naturel. L'homme n'a pas commencé par l'industrie proprement dite, mais par l'agriculture. Au début il recueille les fruits spontanés des arbres et des champs et il s'en nourrit, il chasse et il pêche. Puis ensuite il cultive la terre ; mais on ne peut pas dire qu'il l'ait jamais fait, sans avoir à payer quelque rançon à la nature pour cette violence qu'il lui impose. Et encore de nos jours il semble contradictoire au cultivateur que les forces et les puissances de la nature fassent germer partout les plantes et apparaître les fruits, pour que les diverses calamités : gelée, grêle, orages ou maladies viennent réduire à néant les espérances déçues. C'est contradictoire pour l'homme et ses ambitions. Il lui semble que la nature lui doit les fruits de la terre et il les veut aussi abondants que cela est possible. Mais pour ses intérêts et ses intentions à elle, la nature n'a pas besoin de cette surproduction. Et tous les

désastres campagnards et toutes les souffrances réelles des paysans sont comme des rançons payées à la nature pour la richesse et la joie que la surproduction apportent à l'humanité.

Que penserons-nous maintenant ? Si quelques hommes savent profiter de la souffrance en vue de leur éducation, c'est-à-dire de leur évolution personnelle ou collective, si quelques hommes reconnaissent dans la souffrance une rançon payée à la nature et s'ingénient à rendre cette rançon insignifiante, à en débarrasser leurs successeurs, n'est-il pas vrai qu'en présence de ces bons résultats la raison et le raisonnement nous demandent de ne pas séparer la cause de l'effet et s'entendent pour proclamer que sans la douleur ces résultats ne se produiraient pas si bien. Il y a une utilisation possible de la souffrance qui s'appelle simplement éducation — et cette utilisation suffit comme justification de la souffrance. C'est bien légitimement que nous pouvons envisager la souffrance comme un moyen d'éducation. La souffrance ne signifie rien en dehors de l'éducation qu'elle produit.

Ce n'est cependant pas l'éducation seule que l'homme a su faire sortir de la souffrance, si bien que nous avons le droit de penser que la douleur a été instituée comme un excellent moyen d'éducation. Si nous nous adressons à la catégorie restreinte des hommes moraux, voici ce que nous observons chez eux. Plus un homme a de valeur morale, plus il est disposé à avouer que l'expérience morale chez lui a fait faillite. En revanche moins un homme possède de moralité personnelle, moins il comprend la valeur morale que l'homme peut acquérir et plus il se montre satisfait de lui-même, plus il est indigné des appréciations pessimistes. Mais au jugement de l'homme



vraiment compétent l'humanité ne répond pas comme elle devrait, comme elle pourrait à la sollicitation du devoir. Par l'obligation morale Dieu appelle l'homme à la soumission. Ce que l'obligation peut produire de plus excellent c'est l'attitude générale de subordination à Dieu. Ce que chaque intervention spécialisée peut provoquer, c'est un acte de soumission. Or l'expérience générale de l'humanité nous enseigne que l'homme accorde à Dieu quelques-uns de ces actes de soumission, mais lui en refuse beaucoup et qu'ainsi il n'atteint pas, il n'atteint jamais à l'attitude générale, complète que Dieu lui demande.

L'étude approfondie de la question nous montre que cette incapacité provient de ce que l'homme est toujours prédisposé à la révolte plutôt qu'à l'obéissance. Dans l'hérédité à laquelle il est soumis, le penchant à la rébellion se trouve régulièrement plus fort que le penchant à la soumission. De là la conception du péché originel, c'est-à-dire de la transmission par hérédité d'une faiblesse incurable devant la tentation et le péché, faiblesse imputable ou au Créateur de l'homme ou au premier homme lui-même. Le péché originel rend pour chaque individu le péché plus inévitable, plus dangereux, mais en même temps il atténue la responsabilité et la culpabilité individuelles, déchargeant l'individu pour accabler l'espèce. C'est la race seule qui peut être envisagée comme coupable. Le péché originel n'est pas un péché spécial qui s'ajoute au compte des péchés individuels réels, mais uniquement une prédisposition au péché dont est infestée la race entière.

Or la conscience morale place l'homme pécheur dans une impasse. Jamais la conscience morale ne peut prendre son parti d'une seule transgression du devoir. Il s'est produit là un fait inoubliable, qui ne peut pas ne pas entraî-

ner sa conséquence. Aussi la conscience morale attend et oblige l'homme à attendre en suite de chaque désobéissance particulière un résultat fâcheux. Autant la conscience est intrépide à affirmer que tôt ou tard, sous une forme quelconque et comme résultat définitif, la soumission au devoir amènera le bonheur, — autant elle est impitoyable à exiger que la révolte devant le devoir produise le malheur. Alors la souffrance, toute souffrance est en quelque sorte bienvenue, parce qu'attendue, comme répondant aux prétentions de la conscience. Et comme le devoir est une expression de la volonté de Dieu, comme la révolte contre l'obligation se trouve une offense à Dieu, la souffrance est envisagée comme un châtiment, une punition. Voilà ce que les hommes moraux compétents ont su faire de la douleur. Ils ont hardiment affirmé que seule la souffrance répondait aux besoins de la conscience. Impossible qu'un fait aussi grave que le refus d'obéissance au devoir passe inaperçu, — impossible qu'un événement de cette sorte soit indifférent dans la destinée de chacun, — impossible qu'une pareille faute, qu'une telle culpabilité n'entraîne pas un résultat fâcheux ; voilà la porte ouverte à la souffrance, voilà l'explication et la justification de la souffrance.

C'est donc une très vieille interprétation de la douleur humaine que nous trouvons là et elle est si juste, si sage, que nous pouvons encore y avoir recours souvent. L'expérience ne proteste pas, au contraire, elle nous présente en foule des confirmations. Il est surprenant combien nous voyons avec perspicacité pour les autres hommes et de quelles souffrances tel péché légèrement commis les menace et de quels péchés, oubliés peut-être ou innocentés, sont sorties les douleurs qui les accablent et les torturent.

Malheureusement nous sommes aveugles en ce qui nous concerne, tout autant que nous constatons combien les autres sont incapables de voir clair en leur propre destinée. On doit exhorter tous ceux qui souffrent à examiner avec sérieux cette hypothèse, proposée par l'expérience humaine générale, que peut-être leur douleur est un châtiment de leur péché.

Mais encore demandera-t-on si nous voyons comment la souffrance répond à certaines exigences de la conscience, cela ne nous suffit pas. Nous demandons à quoi la souffrance est utile ? Que vient faire ici la souffrance ? Nous nous retournons vers l'explication précédente que nous pouvons utiliser ici. Il y a une souffrance-châtiment parce qu'elle peut devenir souffrance-éducation. Lorsque l'homme moral a compris la justice du châtiment qui le frappe, on peut dire qu'instinctivement il demande à la souffrance de faire son éducation. En effet la souffrance-punition peut être reçue avec révolte, avec indignation, c'est qu'elle n'est pas reconnue comme la conséquence inévitable du péché, et alors elle produit une éducation. mais à faux, en sens contraire : elle irrite, elle accentue la rébellion, elle détourne du devoir et de Dieu, elle aggrave la rupture entre la vie consciente et la vie superconsciente. Mais la souffrance-punition peut être reçue avec inertie, apathie, indifférence, c'est qu'elle n'est envisagée que comme résultat fâcheux et nécessaire du péché, auquel on ne veut pas renoncer, avec lequel on ne veut pas rompre, alors c'est comme une rançon subie pour pouvoir jouir encore du péché, sous une autre forme ailleurs. Cependant il vaut beaucoup mieux que la souffrance-punition soit accueillie comme une éducation, nous avertissant du danger et de la fausseté du péché, nous détournant et

nous dégoûtant du péché. Or c'est là exactement ce que la conscience morale reconnaît, approuve et réclame. Donc l'idée de souffrance-punition n'est juste, n'est efficace que si elle se greffe sur l'idée de souffrance-éducation.

C'est d'ailleurs l'ordre naturel, puisque la souffrance avait dès longtemps servi les intérêts de l'évolution vitale, avant de se prêter à l'éducation humaine, avant de se manifester comme une punition dans les destinées morales de l'humanité. Autrement dit l'animalité a transmis à l'humanité l'utilisation de la souffrance en vue de l'évolution ou de l'éducation, si bien qu'en s'éveillant à la vie morale, à l'heure où la souffrance s'est expliquée et justifiée pour lui comme un châtiment, l'homme était déjà habitué ou adapté à tirer parti de toute souffrance pour son éducation, si bien qu'il n'a pu se contenter de voir dans la douleur une punition, sans comprendre la douleur en même temps et au même degré comme une éducation.

Mais nous pouvons également nous retourner de ce point de vue nouveau et plus élevé vers les temps antérieurs et nous demander si avant la vie morale il n'y avait pas esquisse ou présage d'une punition dans cette même souffrance qui ne nous avait paru qu'éducative. Et c'est ici que nous avons recours à nos études précédentes. Si toute souffrance éducative ou évolutive est causée réellement par un fonctionnement faussé, irrégulier, désordonné, n'est-elle pas comme un châtiment ou une punition ? Déjà avant l'éclosion de la vie morale, quelque chose était préparé qui ne prend sa pleine signification que pour l'être moral, c'est l'espèce de punition qu'est la souffrance pour cette espèce de désobéissance qu'est le fonctionnement anormal.

Il semble bien que nous en venions à des conceptions

tout à fait cohérentes. Le fonctionnement faussé entraîne comme conséquence la souffrance qui est un avertissement et comme une ébauche de punition. C'est d'abord uniquement dans le sens de la correction, de l'amélioration, du fonctionnement rectifié que la souffrance exerce son influence. Lorsque surviennent la liberté et l'obligation, la révolte, la désobéissance, c'est un cas typique et éclatant du fonctionnement faussé. Alors, sans doute, l'éducation par la souffrance devient indispensable pour remettre en ordre ce fonctionnement essentiel qui s'appelle obligation, mais en même temps apparaît ce qui jusque-là était resté voilé, implicite, à savoir que la souffrance est aussi une punition, qu'elle n'est pas seulement justifiée par ce qui la suit : l'éducation, mais également par ce qui la précède : le mauvais fonctionnement, en ce qu'il peut avoir de volontaire et de coupable.

Seulement il importe de remarquer que cette notion de la souffrance-châtiment exige une sorte de contrôle pratique, ou de confirmation a posteriori. Immédiatement la conception d'une punition entraîne la perspective d'une équivalence. Si la souffrance ne vaut que pour l'éducation, c'est uniquement d'après l'éducation qu'elle est appelée à produire que doit être calculée la souffrance. Je ne m'étonne pas de grandes souffrances infligées à des innocents comme à des coupables. Il est parfaitement possible que l'éducation dont sont capables les innocents attire des souffrances imméritées, tandis que des souffrances parfaitement méritées sont épargnées aux coupables devenus incapables d'éducation. Mais du moment qu'il s'agit de châtiment, de punition, il n'est plus possible que l'équivalence ne se réalise pas. Si les souffrances ne sont pas proportionnées au mal commis, au péché, à la culpabilité,

la conception n'est plus soutenable en elle-même ou à elle seule.

Or partout, dans toutes les religions, la stricte équivalence a été dogmatiquement affirmée. L'effort a été gigantesque et infructueux de montrer la divinité toujours juste dans le châtiment dont elle frappe les hommes. Les conclusions cruelles ont été tirées : si le juste souffre, c'est qu'il n'est juste qu'en apparence, c'est que sa vertu est hypocrite, et si le juste souffre exceptionnellement, c'est qu'il est d'autant plus coupable pour s'être appliqué à conserver les apparences de l'honnêteté avec la réalité de la perversité soigneusement cachée. De là l'exigence d'humiliations et de repentirs, c'est-à-dire l'opinion sociale et religieuse infligeant une douleur nouvelle et redoutable à celui qui se trouvait déjà injustement accablé par le sort. Beaucoup plus difficile était l'explication de la prospérité des méchants; on était réduit à cette échappatoire d'affirmer que ce succès n'était que temporaire ou qu'apparent. Celui qui lirait dans le secret des destinées y discernerait le malheur réel des coupables. Celui qui attendrait assez longtemps verrait les plus beaux succès se métamorphoser en désastres. Ainsi l'expérience a montré que l'explication de la souffrance par le châtiment ne suffit pas.

On évite quelques-unes des conséquences fâcheuses de cette conception en ajoutant à la notion de la punition, la notion de l'éducation, c'est-à-dire en envisageant la souffrance comme une punition éducative. Alors ce qui ne convient pas à la punition peut s'expliquer par l'éducation. Mais il n'y a pas là de quoi nous satisfaire pleinement. Il faut chercher si les hommes n'ont pas su tirer de la souffrance autre chose encore.

C'est la conscience morale qui nous vient ici directe-

ment en aide, car elle non plus n'est pas satisfaite par la punition même complétée d'éducation. L'exigence de la conscience morale est en effet si aiguë qu'elle devient paradoxale et qu'elle aboutit au pessimisme noir du découragement absolu. Comment les hommes moraux ont-ils pu se contenter longuement de châtiment et d'éducation ? Est-ce que le châtiment répare la faute, est-ce que l'éducation répare la faute ? N'y a-t-il pas quelque chose d'irréparable dans le péché commis, que rien ne peut effacer ou supprimer. La désobéissance envers Dieu a entraîné châtiment et l'homme pécheur a souffert. Mais sa douleur donne-t-elle quelque chose à Dieu pour le dédommager du tort que lui a fait subir le péché ? Non, Dieu reste frustré de son droit, le pécheur reste coupable, coupable affligé, attristé sans doute. La souffrance produit chez lui son effet éducateur, le voilà dégoûté du péché. Pour l'avenir c'est excellent, c'est admirable. Dieu est assuré pour l'avenir de l'obéissance stricte à sa volonté de la part du pécheur désabusé et transformé, mais il n'en subsiste pas moins que dans le passé cette obéissance lui a manqué et c'est pour lui un déficit absolu. Certes, la conscience morale approuve et réclame et la punition sévère et l'éducation terminée. Mais même dans le cas le plus favorable, elle ne se tient pas encore pour satisfaite et elle attribue hardiment à Dieu ses propres dispositions. Mais alors que faire, que devenir ? La conscience morale ne sait pas et n'a pas de conseils à nous donner.

Or, voici que des hommes moraux empruntant à la conscience morale son ambition d'une réparation, et reconnaissant que toute attitude de l'homme devant l'obligation constitue une réparation insuffisante, constatant que tout le domaine du devoir ne saurait fournir à l'homme

l'occasion ambitionnée pour la réparation nécessaire, se tournent vers la souffrance et se demandent si elle ne permettra pas la réparation attendue. Ce que l'homme doit à Dieu, c'est l'obéissance au devoir. Mais s'il a péché, s'il a failli, ce déficit même unique subsiste. Il faut que l'homme trouve une autre manière d'offrir à Dieu la soumission qu'il lui doit. Il suffira alors qu'il envisage la souffrance comme voulue de Dieu par un acte de foi, attendu que jamais l'étude approfondie de la douleur ne lui donnera avec certitude la conclusion que cette souffrance spéciale lui a été formellement destinée, — et qu'il témoigne devant cette souffrance attribuée à Dieu exactement la soumission qu'il n'a pas su manifester devant le devoir. Il semble bien que la souffrance est prise par l'homme à sa plus haute expression, dégagée des obscurités qui l'assombrissent, jetée en cette crue lumière d'une intervention personnelle de Dieu atteignant personnellement et directement le coupable, et l'homme par ses dispositions intérieures à l'occasion de la souffrance, trouve le moyen de réparer littéralement et complètement l'attitude précédente de révolte, d'insoumission. C'est ainsi que se présente la conception de la souffrance-réparation.

Cela ne veut pas dire qu'en elle-même la souffrance soit une réparation, mais qu'elle pousse à la réparation et qu'elle fournit l'occasion de la réparation si elle est acceptée avec soumission. De même la souffrance-éducation ne signifie nullement que la souffrance suffise comme telle et constitue une éducation, mais simplement qu'elle pousse l'homme à une éducation nouvelle qui doit se produire en lui pour que la douleur ne soit pas simplement inutile. Que quelques hommes aient eu de la souffrance cette haute conception, qu'ils se soient sentis appelés à la réparation et

que réellement par leur attitude dans la souffrance et dans la souffrance imméritée ils aient réparé leur mauvaise attitude devant le devoir, c'est ce que l'expérience humaine nous enseigne suffisamment.

Ce complément nous paraît excellent pour calmer les anxiétés que laissaient subsister la souffrance-punition et la souffrance-éducation. Il peut se présenter des cas où la souffrance est suffisamment justifiée comme punition, tout comme il peut se produire des cas où la souffrance est entièrement expliquée comme éducation. Mais s'il se trouve un cas où franchement ni la punition, ni l'éducation ne suffisent, alors nous ferons appel à la réparation et nous ne voyons pas ce qu'on pourrait nous objecter, pas plus que nous ne voyons ce qui pourrait encore échapper à cette interprétation. Nul homme qui n'ait à réparer la mauvaise attitude devant le devoir, si le péché originel n'est pas une superstition dogmatique. Nul homme qui ne soit heureux de trouver, grâce à la souffrance, un moyen de réparer. Nul homme qui puisse dire la souffrance disproportionnée à la réparation nécessaire, puisque c'est uniquement quand la souffrance n'a plus d'équivalence ni avec la punition ni avec l'éducation que nous y découvrons un appel à la réparation. C'est précisément quand la souffrance ne s'explique pas, quand elle reste un mystère, que l'acte de foi est possible pour l'attribuer à une volonté spéciale de Dieu, pour y voir une occasion de réparation.

Maintenant que nous avons acquis dans ce cas difficile et extrême cette lumière que la souffrance peut servir à la réparation, nous revenons à tous les autres cas et nous pensons que même alors que pour la raison la souffrance n'est rien que la juste punition du coupable, elle peut de-

venir pour la foi un appel à la réparation et par l'attitude de soumission le coupable puni peut réparer ; — même alors que pour la raison la souffrance n'est rien qu'une éducation sage et utile de l'homme peu développé, elle peut devenir pour la foi un appel à la réparation et par l'attitude d'obéissance empressée, l'homme peu développé se perfectionne rapidement jusqu'à la réparation du tort commis envers Dieu. Et il semble bien que nous sommes parvenus à l'explication totale et dernière. La souffrance est précieuse du moment que l'éducation par le devoir et l'obligation a échoué, pour offrir à l'homme un nouveau domaine où sa soumission pourra réparer sa révolte.

Cependant d'autres hommes protestent, car ils ont trouvé une interprétation qu'ils jugent plus haute et plus complète, l'expiation. Avant d'appeler l'homme à la réparation par les dispositions qu'il manifeste envers Dieu dans la souffrance, et même si la douleur ne provoque pas la réparation, la souffrance comme telle, en elle-même, est une expiation.

Si nous voulons nous entendre, il faut bien marquer la différence qui existe entre la conception de l'expiation et celle de la réparation. Il semble que la réparation se produit seulement dans les dispositions que l'homme adopte et développe en lui, et manifeste à Dieu à l'occasion de la souffrance, tandis que l'expiation consiste dans la souffrance elle-même, indépendamment des dispositions réelles de l'homme, par conséquent l'expiation c'est une valeur positive reconnue à la souffrance comme telle, indépendamment de l'effet qu'elle provoque dans les dispositions intimes de celui qui souffre.

Nous avons vu que la souffrance peut être envisagée comme une punition, un châtiment ; — la notion de l'ex-

piation vient compléter et aggraver cette conception, car elle donne à la souffrance une valeur pour Dieu. Dans la simple punition, nous voyons la conséquence naturelle inéluctable d'une mauvaise attitude, nous constatons que le mal entraîne le malheur, mais nous ne croyons pas que la souffrance ainsi produite plaise à Dieu, compte pour Dieu. Dès qu'intervient la notion de l'expiation, c'est Dieu qui a voulu la souffrance, non seulement en vue de l'homme, parce qu'il est impossible que l'homme soit heureux sur une mauvaise voie ou dans une fausse situation morale, mais en vue de Dieu lui-même, parce que la faute est une dette contractée envers lui, qui lui est payée en douleur. Dieu éprouve une espèce de satisfaction à la souffrance, la douleur constitue une revanche de Dieu.

Nous avons vu que la souffrance peut être envisagée comme une éducation ; — la notion de l'expiation rend plus dure cette conception, car elle insiste sur le caractère pénible de cette éducation. Dans la simple éducation, l'idée de la souffrance est adoucie en considération de l'excellent résultat auquel elle aboutit ; la douleur est un passage inévitable, mais nous cherchons à faire luire dans ses ténèbres quelque chose de la clarté heureuse, en considérant à l'avance les conséquences bienfaisantes de cette éducation subie. Dès qu'intervient la notion d'expiation, c'est sur la peine, l'horreur de la souffrance que porte l'accent. Dieu lui-même tient à ce que l'éducation ne soit ni facile, ni agréable, il faut pour lui que le pécheur ne parvienne à une meilleure attitude qu'à travers les angoisses et les tourments. L'éducation fait abstraction du chemin parcouru en dirigeant l'attention par avance sur l'excellence du but atteint. L'expiation insiste sur les étapes difficiles et ne permet pas à l'imagination d'échapper

aux tristesses lugubres du chemin pour se reposer avant l'heure, avant la somme suffisante de douleur payée, dans la perspective des fruits spirituels que l'éducation aura produits.

Nous avons vu que la souffrance peut être envisagée comme une réparation, mais alors ce qui compte réellement pour réparer l'attitude mauvaise de désobéissance ou de révolte, c'est un changement complet de dispositions intérieures, c'est l'apparition de la soumission, de la subordination, de la résignation. La notion d'expiation intervenant ne contredit en rien la préoccupation de réparation, elle la sanctionne et la confirme. Mais la notion d'expiation insiste sur ce fait qu'avant de pousser à la réparation, la souffrance déjà par elle-même compte pour l'homme et pour Dieu, — l'homme doit être heureux de souffrir et Dieu se trouve satisfait de cette souffrance.

L'essence de la notion d'expiation c'est donc que la souffrance est voulue de Dieu comme telle, que la souffrance plaît à Dieu, le dédommage, que l'homme est tenu de souffrir suffisamment. Et il faut reconnaître que certains hommes religieux ont fait de leur douleur une expiation, — ont supporté leurs souffrances comme si elles constituaient une réelle expiation, — et même dans leur ambition de souffrance sont allés jusqu'à inventer, imaginer des souffrances, des tortures pour expier plus complètement, plus longtemps, pour un plus grand nombre de coupables.

Que pouvons-nous penser de la souffrance-expiation ? Tout d'abord nous professons l'agnosticisme complet dès qu'on veut statuer une signification et une valeur positives de la douleur pour Dieu. Qu'en savez-vous, qu'en pouvez-vous savoir ? La conscience, répondent les expiatio-

nistes, exige, réclame la souffrance. Nous croyons que c'est vrai et faux tout à la fois. La conscience morale n'admettrait pas le bonheur comme conséquence du péché, on peut donc légitimement attribuer à Dieu cette disposition. Dieu ne serait pas le Saint s'il attribuait indifféremment le bonheur aux coupables et aux vertueux. Mais pourquoi la conscience n'admet-elle pas autre chose que la souffrance pour le pécheur ? Parce qu'à tout prix le pécheur doit être arraché à sa position dangereuse et transformé. Alors, la modification du pécheur n'est pas trop chèrement payée de ce prix élevé : la douleur. Mais s'il n'y avait pas la perspective de l'amendement, nous doutons fort que la souffrance pure plût à la conscience. Déjà lorsque l'éducation par la souffrance n'aboutit pas, on ne peut plus dire que la conscience soit satisfaite par la douleur. Elle trouve simplement plus normal, plus naturel que le pécheur souffre, mais du moment que cette douleur ne produit rien, elle se sent inquiète et perplexe. L'observation montre la conscience morale exigeant l'amendement du pécheur, et se résignant à la douleur comme plus convenable éducation pour atteindre ce but. Mais ce n'est plus l'observation, c'est un raisonnement douteux et réfutable qui en conclut que la conscience exige la souffrance comme telle.

Devant l'agnosticisme inévitable dès que se pose la question : Qu'est la douleur pour Dieu ? Quelle utilité ou quelle satisfaction procure-t-elle à Dieu ? nous demandons s'il est bien sage d'affirmer un Dieu se plaisant à la souffrance, un Dieu exigeant et infligeant la douleur pour elle-même ? Nous savons malheureusement très bien d'où vient historiquement cette conception. Dieu est représenté anthropomorphiquement comme un potentat, et, selon l'exemple

des despotes humains, il aime à faire sentir son autorité; aussi dès que sa volonté est bravée, ses ordres méconnus, il lui faut une vengeance. Alors règne absolument la pensée de la souffrance due à Dieu et réclamée par lui en compensation de la désobéissance. Mais avec la civilisation croissante cette vengeance du chef connaît bientôt une règle qui s'appelle l'équivalence et l'autorité bravée s'en remet à la justice pour être rétablie. Alors la vengeance s'atténue en revanche ou satisfaction. Le Maître s'est doucement transmué en Juge. Mais c'est bien encore pour la justice humaine une valeur positive qui revient à la souffrance. Le misérable qui n'a pas obéi à la loi doit payer sa dette à la société sous forme d'une certaine souffrance dont l'équivalence est calculée, vaille que vaille. Et même lorsque la révélation évangélique a fait évanouir les vieilles images de Dieu pour leur substituer la figure du père, les mœurs familiales primitives et dures s'accommodent fort bien de la souffrance infligée pour elle-même en dehors de l'éducation. L'honneur paternel est atteint par la rébellion enfantine et il lui faut une compensation, qui se trouve dans un certain degré de douleur infligée. Cela suppose le père heureux de punir. Est-il nécessaire de rappeler combien cela nous paraît barbare ! Le roi moderne ne défend plus son autorité, en exigeant de la souffrance de ceux qui la méconnaissent ; le juge moderne ne croit plus qu'il ait autre chose à faire qu'à préserver la société et à amender le coupable ; le père moderne est affligé de punir, et la correction lui fait plus de mal à lui qu'à son enfant.

On peut même trouver qu'on est allé trop loin et qu'on a marché trop vite en cette direction, mais si quelquefois cette opinion s'exprime, c'est uniquement parce que l'édu-

cation est devenue impossible en raison de la faiblesse, de l'impuissance des juges et des pères, ce n'est nullement parce qu'il n'y a pas assez de souffrance dans le monde.

Ainsi il nous semble bien que la conception du Dieu qui veut la souffrance, qui aime la douleur, qui se complaît à faire souffrir les hommes est une superstition, un reste d'un état de conscience aujourd'hui dépassé. Nous ne nous chargeons plus de défendre ce Dieu contre les attaques de l'incrédulité moderne, il ne nous ressemble pas, nous ne le comprenons plus. Alors la conception de l'expiation s'écroule. Ce qui reste, ce qui subsiste, inébranlable, c'est la réparation, ce qui est devenu insoutenable, c'est l'expiation.

Nous croyons que ceux qui se figurent expier, ceux qui expient en réalité sont victimes d'une illusion et qu'ils feraient beaucoup mieux de mettre l'ardeur de leur conviction, la délicatesse de leur conscience à réparer. Aussi, bien qu'il y ait en théorie et en pratique des représentants de la souffrance-expiation, il ne nous est plus possible de soutenir cette interprétation de la souffrance. Toute expiation nous est devenue inintelligible. Mais ce qui s'abritait de vérité sous le terme d'expiation se retrouve pour nous ou dans la punition, ou dans l'éducation ou excellemment dans la réparation que nous voulons sérieuse et complète.

Ainsi à propos de l'énorme somme des souffrances que l'humanité a supportées, nous voyons que les hommes ne sont pas restés impuissants et écrasés ; la plupart ont su transformer pour eux la douleur en y voyant une punition ; d'autres plus sages encore y ont vu une éducation et ont tiré parti de la douleur pour leur développement personnel ; d'autres plus perspicaces y ont vu une réparation pos-

sible et ont profité de cette circonstance, en apparence fâcheuse, en réalité favorable, pour faire ce que leur conscience exigeait d'eux; d'autres enfin plus scrupuleux encore ont cru qu'ils pouvaient transmuer leur douleur en une vraie expiation et ainsi ont dominé leur souffrance et l'ont utilisée. Alors nous pouvons demander pourquoi on se contenterait d'énumérer nos causes de douleur, pourquoi on s'hypnotiserait en cette contemplation lamentable, puisque des hommes ont su trouver autre chose, un but à la douleur, une efficacité à la souffrance. Pourquoi juger la souffrance en elle-même en la séparant de ce qu'humainement on en a su faire autrefois, autour de nous.

Nous avons trouvé de cette manière, par cette voie d'enquête et d'examen, un certain nombre d'explications de la souffrance. Nous possédons certains éléments de la réponse à cette question angoissante: quelle est la raison d'être de la douleur? Certes les cas particuliers sont toujours réservés. Nous entrevoyons des explications générales, mais leur application aux individus présente toujours quelque difficulté. Seulement nous avons maintenant un certain nombre de conseils à donner à ceux qui de bonne foi voudraient bien comprendre leur souffrance et nous possédons certaines lumières dans la grande angoisse que nous inflige toujours l'immense somme de souffrances dont pâtit l'humanité. Nous pouvons chercher maintenant à utiliser ces données pour construire une théorie générale de la souffrance, qui satisfasse notre raison, notre cœur et notre conscience.

CHAPITRE IV

Le problème de la souffrance pour le dualisme et pour le monisme.

Si vous vous contentez de l'observation superficielle du monde, vous constatez un mélange inextricable de bien et de mal, de bonheur et de malheur. Transportez cette image au domaine transcendant, expliquez le monde actuel tel qu'il est comme l'œuvre de deux principes opposés, ou de deux personnalités antagonistes, attribuez tout le bien et le bonheur à l'influence d'une divinité bonne ou favorable, tout le mal et le malheur à l'action d'une divinité mauvaise ou hostile, vous avez l'explication métaphysique dualiste du monde. Ce sera une perpétuelle tentation, d'en revenir sous une forme plus ou moins atténuée à cette interprétation, toutes les fois qu'une explication différente paraîtra insuffisante.

Est-il permis de faire remarquer que c'est une appréciation paresseuse, puisqu'elle se contente de transformer le fait, le donné, en nécessaire, en inévitable, puisqu'elle calque le monde métaphysique sur le monde réel, puisqu'elle élude et évite tous les problèmes ? Est-il permis d'avancer que cette explication n'explique rien, qu'elle se contente de reculer indéfiniment la difficulté et qu'elle nous laisse en définitive l'inquiétude de l'esprit qui se

demande encore pourquoi deux principes et non un seul ? Pourquoi l'antagonisme et la lutte de ces deux principes entraînent-ils le monde entier en une si rude et si permanente bataille ? Et surtout à quoi aboutira ce grand conflit, vers quelle solution définitive nous acheminons-nous ?

Le dualisme peut revêtir bien des formes atténuées. Evidemment le dualisme pur est celui qui pose deux principes égaux, coéternels, en laissant complètement indéterminée la perspective du résultat. Il répond à cette observation peut-être imparfaite : il y a dans le monde tout autant de mal que de bien, — on ne peut vraiment statuer ce qui l'emporte du bonheur ou du malheur. Mais il est très difficile de s'en tenir au dualisme pur. Un pessimiste, en vertu de son tempérament et de son caractère, en fonction du jugement qu'il porte sur le monde et des observations partielles et partiales auxquelles il se complaît, doit juger le principe mauvais plus puissant, et sa métaphysique doit s'arrêter à l'entreprise folle d'un principe bon qui s'efforce de ravir le monde à la puissance antérieure et supérieure du principe mauvais. L'optimiste au contraire, avec les mêmes droits et la même bonne foi, ne pourra accepter autre chose que la lutte prolongée d'un principe mauvais contre la puissance préexistante d'un principe bon, certain de la victoire. Et nous serions réduits à l'étonnement, devant ce fait que l'humanité a été plus optimiste que pessimiste, qu'elle a plutôt admis la valeur supérieure et durable du principe bon et l'importance passagère, transitoire du principe mauvais, si nous ne pouvions faire appel ici à l'expérience morale, qui a servi de norme et de régulateur aux certitudes métaphysiques.

C'est la conscience morale seule qui nous fournit ce

verdict : bien qu'existant, le mal n'a pas le droit d'être, — bien que méprisé, le bien seul a le droit d'être. C'est la conscience morale qui a entraîné l'humanité, au besoin contre les observations les plus nombreuses et les plus explicites, à revendiquer pour le principe bon le doit être à côté de l'être et pour le principe mauvais le ne doit pas être. Ainsi nous respectons dans le dualisme moraliste, celui qui affirme l'antériorité, et la pérennité du bien et du bonheur, un verdict de la conscience. Voilà pourquoi l'humanité croira toujours, en majorité, au triomphe final du bien et du bonheur.

Mais une fois engagés sur cette voie, il faudra aller plus loin devant les réclamations pressantes du sens moral. Si le bien seul doit être, si le mal n'a aucun droit à l'existence, comment reconnaître à la base du royaume du mal un principe qui existe par soi-même ? Si le principe est, il infirme par sa seule présence le jugement de conscience. Il faut pour rester fidèle à l'expérience morale affirmer que le principe mauvais, ou plutôt l'être mauvais n'est pas par lui-même, qu'il est un être dérivé, une créature et une créature librement et volontairement rebelle. Partout où les besoins de conscience seront scrupuleusement respectés, nous verrons apparaître un seul Dieu digne de ce nom, le Dieu bon, l'auteur du bien et du bonheur, et son œuvre sera compromise et gâtée par l'intervention d'une créature, subordonnée, révoltée contre lui, s'efforçant de lui ravir son empire. La difficulté devient grande d'expliquer cette rébellion de créature si puissante, mais il peut sembler que le dualisme est réduit à son expression la moins choquante.

Tant qu'on se préoccupe du problème du mal plus que de la question de la souffrance, on s'en tient là. C'est le

Satan, le diable populaire, qui joue souvent pour la pensée et la piété un rôle plus précis et plus important que Dieu. Mais lorsqu'on en vient à examiner le problème de la souffrance, indépendamment du problème du mal, cette solution elle-même ne paraît plus suffisante. C'est alors que nous voyons apparaître une forme inférieure du dualisme : Dieu et le monde matériel. Dieu existe mais le monde matériel existe aussi par lui-même. Dieu ne crée pas le monde tel qu'il est, mais il s'efforce de pénétrer d'esprit, de conquérir pour lui un monde préexistant et réellement indépendant de lui. Toutes les barrières, toutes les difficultés, toutes les oppositions que ce monde matériel, grossier, inconscient, impersonnel, fait surgir au cours de cette lente conquête sont les sources de souffrance et de mal moral. Mais Dieu triomphera un jour avec la collaboration de l'humanité et le monisme sera réalisé, Dieu possédant et spiritualisant le monde conquis.

Telles nous paraissent être les dégradations du dualisme qui constituent de réelles améliorations ; mais elles ne suppriment pas les objections qu'on peut faire contre le dualisme comme tel. Il est déjà trop difficile d'établir solidement l'existence, la réalité d'un principe ou d'une personne pour que nous puissions espérer faire sortir du domaine des hypothèses invérifiables l'existence de deux principes, de deux personnes. Seule la dernière forme du dualisme, se rapprochant fortement du monisme, pourrait être acceptée si vraiment il n'y a pas de formule moniste satisfaisante.

Nous savons en effet que de tout temps en face des dualistes se sont dressés des monistes. Le monde réel avec ses oppositions doit s'expliquer par un principe unique ou une seule personnalité. C'est la conscience morale qui

a la première triomphé en affirmant l'unité de Dieu et d'un Dieu auteur de tout, du malheur comme du bonheur, de la tentation au mal comme du secours pour le bien. Il n'y a qu'un Dieu et à lui hardiment on fait remonter la responsabilité de tout ce qui se réalise. Se produit-il quelque événement heureux, c'est une bénédiction, c'est une récompense. Arrive-t-il quelque désastre, quelque catastrophe, c'est une malédiction, c'est une punition. Par conséquent ce Dieu a voulu expressément le bonheur pour pouvoir récompenser et le malheur, la douleur, pour pouvoir punir. Quelqu'un est-il bien doué et disposé moralement, c'est Dieu qui s'est préparé un instrument, un serviteur. D'autre part se rencontre-t-il un être qui manifeste de mauvaises intentions, c'est Dieu qui lui tend des pièges, qui lui offre des épreuves, qui le décèle et le désigne à tous.

La première atténuation à ce monisme pur, c'est la liberté humaine, reconnue, affirmée, qui devient cause du mal moral. Devant l'épreuve divine, devant la tentation divine, l'homme est libre; c'est sa liberté par conséquent qui explique qu'il puisse se montrer et devenir bon, ou s'affirmer et devenir mauvais. Alors Dieu n'est plus complètement responsable du mal moral, quand bien même il s'en trouve complice par l'épreuve ou la tentation.

La deuxième atténuation à ce monisme pur, c'est l'invention d'un serviteur, chargé spécialement d'accomplir les besognes que la conscience et le cœur de l'homme ne peuvent plus attribuer à Dieu. Alors c'est ce tourmenteur des hommes qui leur dresse les pièges et les tentations, pour les faire broncher, tomber dans le péché, — et qui plus tard leur inflige le malheur comme punition qu'ils ont méritée ou comme épreuve de la sincérité, du désinté-

ressement de leur moralité, de leur piété.— Il est probable que cette atténuation ne se serait pas produite sans le conflit du monisme avec le dualisme, qu'elle constitue par conséquent un emprunt heureux, habile au dualisme. Alors c'est Dieu qui veut et qui réalise directement le bien et le bonheur; c'est Dieu qui veut, mais c'est un accusateur qui produit et procure le malheur; c'est l'homme qui invente et l'accusateur qui facilite ou qui précipite le péché.

La troisième atténuation au monisme pur, toujours dans le même sens, pour décharger Dieu des responsabilités qu'on ne peut plus lui reconnaître, c'est la transformation lente du serviteur docile, chargé des basses besognes, mais sans pouvoir pour accomplir autre chose que la volonté de Dieu, en serviteur mal intentionné, qui soupçonne, accuse, se plaît au mal et au malheur, devient l'instigateur des épreuves et des souffrances, toujours sous le contrôle de Dieu, puis en adversaire de Dieu, qui cherche de lui-même à faire souffrir, qui entraîne de lui-même au péché. Par là le monisme a rejoint le dualisme. Il semble bien qu'en cette forme hybride se trouve la satisfaction des goûts et des besoins qui ont provoqué d'une part le monisme, d'autre part le dualisme.

Mais ne peut-on pas comprendre et attendre une quatrième atténuation, d'un tout autre ordre. Dieu existe seul. c'est bien lui qui est auteur de tout, et sa volonté pure à lui c'est le bien et le bonheur. Mais l'œuvre qu'il accomplit n'est pas absolument plastique et parfaite et il rencontre en elle des obstacles, qui ne viennent ni d'une limitation en Dieu, ni d'une volonté et puissance étrangères. mais de la nature même de l'objet que Dieu se propose non de créer directement mais d'obtenir par un lent développement. En particulier le fait que Dieu a voulu un

monde en évolution plutôt qu'un monde établi une fois pour toutes, adulte et immuable, impose à Dieu des conditions et des obstacles, et devient la source de la souffrance et du mal.

Et nous pouvons dire qu'ici encore le monisme atténué rejoint le dualisme dégradé sous sa dernière forme, mais le monde qui résiste à Dieu et qui offre à la conquête divine toutes ces difficultés qui s'appellent souffrance et mal moral, ce n'est pas un monde étranger à Dieu, c'est l'œuvre de Dieu, seulement cette œuvre est telle que pour se réaliser pleinement il faut et sa collaboration et sa complaisance et son développement et le temps écoulé.

Il nous semble bien que nous avons là les étapes du dualisme et du monisme, entre lesquelles nous devons choisir.

Il nous semble qu'il faut s'en tenir au monisme autant qu'il est possible. Le monisme, un seul principe, un être unique au point de départ, c'est de toutes les solutions la plus satisfaisante pour l'esprit. De plus c'est encore celle qui convient le mieux à la conscience morale, le doit être coïncidant avec l'être, le même principe au point de départ de l'existence et du droit et du devoir. Ce n'est donc que si le monisme est tout à fait incapable d'expliquer tout, que nous aurons recours, par paresse, par lâcheté, par effort insuffisant, à un emprunt au dualisme. Nous retenons donc le monisme. Dieu seul est l'explication du monde, par conséquent du bien comme du mal, de la souffrance comme du bonheur.

Est-ce porter atteinte au monisme que d'accepter la liberté humaine ? Nous relevons d'abord que la liberté humaine n'est pas une hypothèse, une fantaisie, mais une donnée de l'expérience morale. Dans le sentiment de l'obli-

gation bien analysé il y a simultanément et au même degré le devoir et le pouvoir. Si la liberté humaine est une donnée, nous voyons : 1° que l'œuvre de Dieu le limite — puisqu'à coup sûr l'homme libre ôte à Dieu une certaine portion de sa puissance, et que les déterminations de l'homme libre peuvent avoir une autre direction que celle voulue de Dieu, — 2° que cette limitation, Dieu la veut comme moyen, car il n'est pas possible autrement que l'homme se fasse librement, c'est-à-dire valablement serviteur, instrument de Dieu, — 3° que cette limitation volontaire de Dieu lui-même peut seule ouvrir la porte au mal, au péché ; il y a là simplement absence de Dieu, retrait volontaire de Dieu, discrétion de Dieu, et cela suffit sans aucune cause étrangère, sans pouvoir mauvais, pour que se déchaîne le mal. Dieu est le bien, la source, le producteur, le soutien du bien. Dès que, en vue de la liberté humaine réelle, il se limite, c'est le bien qu'il limite, c'est le mal qui devient possible. Il le sait, le comprend, mais ne le veut pas. C'est simplement l'envers de cette volonté positive que par sa liberté réelle l'homme devienne saint. Cette œuvre est beaucoup plus haute et plus délicate, car elle suppose la coopération de l'homme. Dieu aurait pu se contenter de faire directement ce qu'il voulait et il n'aurait alors pas même pu concevoir la possibilité d'un saint. Mais Dieu a voulu dépasser les œuvres si parfaites, si excellentes qui apparaissent directement devant l'expression de sa volonté. Il a voulu la sainteté humaine. Mais à la condition de la liberté humaine. Alors avec la possibilité de la méchanceté humaine, de la chute, du péché. C'est non en Dieu directement, ni en sa limitation naturelle et son impuissance constitutionnelle que se trouve l'origine du mal. Mais c'est dans l'œuvre que Dieu a voulu faire,

dans les conditions de cette entreprise surmatérielle, surmécanique, que se trouvait la possibilité du mal.

Alors nous disons que le monisme pur peut fort bien s'accommoder de la liberté humaine et que dans ces conditions il n'est nullement besoin d'avoir recours au dualisme pour expliquer l'origine du mal moral. En effet nous rencontrons ici l'hypothèse du tentateur. La liberté humaine ne suffirait pas, car elle supposerait que Dieu a offert à l'homme le bien et le mal, pour qu'il pût choisir. Il faut admettre que Dieu appelle l'homme libre au bien et que le Tentateur, ennemi de Dieu, survient pour proposer à l'homme libre le mal. Dieu ne s'y oppose pas pour que la liberté toute formelle en l'homme, capacité de choix, devienne réelle. C'est dire que Dieu à lui tout seul ne peut faire un être libre, qu'il a besoin de la bienveillante collaboration du diable. C'est oublier que la liberté apparaît réelle en l'homme non pas en l'absence de toute détermination précédente, mais par l'abondance, la multiplicité trop grande des déterminations. C'est oublier que le choix ne peut intervenir, avec l'hésitation qui le caractérise, qu'après plusieurs déterminations subies en directions divergentes ou en influences concurrentes. Parmi les actions nombreuses qui s'exerçaient sur lui, parmi les décisions possibles pour lui, il y en avait une que Dieu sanctionnait, qui correspondait à la volonté de Dieu ; voilà qui suffit à rendre toutes les autres mauvaises et tentatrices, voilà qui nous permet de faire l'économie d'un être mauvais, séducteur. L'homme libre apparaît après une longue évolution ; dans les éléments que comporte ce lent devenir se trouvent les conditions du choix, les conditions pour l'apparition du bien et du mal, de la sainteté et du péché.

Mais si nous écartons toute atténuation au monisme

pur qui se trouve un emprunt, conscient ou non, avoué ou non, au dualisme, ce que nous venons de dire de la liberté humaine, comme limitation volontaire de Dieu, pour l'apparition du mal moral, nous autorise à aller plus loin et à admettre que non seulement la liberté humaine, mais toute œuvre de Dieu le limite, tout ce que Dieu fait constitue une limitation volontaire de sa part, et que non seulement la sainteté est un résultat que Dieu ne peut atteindre directement, réclamant la collaboration humaine, mais aussi que la sensibilité est également dans son fonctionnement, conditionnée par l'attitude de l'homme, en sorte qu'elle peut être aussi bien source de joie, ou source de souffrance. Il s'agit ici d'expliquer la souffrance, antérieurement au mal moral, la souffrance supralapsaire. Dieu ne la veut pas, il n'y tient pas. Mais ce qu'il veut c'est la sensibilité pour que la créature vivante sache en tirer la jouissance. Seulement en posant la sensibilité avec la volonté formelle de la jouissance, il pose la possibilité de la douleur. Dieu ne veut pas donner directement la jouissance certaine et intégrale, il n'en donne que la capacité à condition que l'animal en usera sagement. Mais alors il ouvre la possibilité de la douleur si l'animal ne veut pas ou ne sait pas en user convenablement. Nous acceptons par conséquent cette atténuation au monisme de la résistance qu'offre à Dieu non pas un monde étranger, mais bien le monde qu'il a créé, des conditions fâcheuses qu'offre à Dieu l'évolution, le développement, ce qui nous semble de sa part une puissance plus grande, mais ce qui prépare à son œuvre elle-même la dure nécessité de la souffrance. En résumé la souffrance provient de la nécessité où Dieu s'est volontairement placé de compter sur la coopération de l'être sensible.

Dieu ne peut pas créer la sensibilité source uniquement de joie, — il doit faire de la sensibilité l'alternative ou de la douleur ou de la jouissance. Dieu ne peut créer un organisme sensible dont tout fonctionnement quelconque assure à celui qui le possède une félicité ininterrompue. Il doit ouvrir la porte simultanément à la joie et à la douleur possibles, ou ne pas donner du tout de sensibilité à l'être vivant. Mais du moment que la souffrance existe avant l'apparition du monde moral, il est évident qu'elle s'appliquera tout naturellement et en quelque sorte automatiquement à l'être moral dès qu'il fonctionnera mal devant l'obligation, dès qu'il usera de sa liberté pour se soustraire à la loi, à la règle de son existence. Ainsi il nous semble bien que le monisme nous suffit. Nous n'avons nul besoin de recourir au dualisme. Et cependant avec le monisme, nous nous gardons bien de faire Dieu auteur volontaire du mal et de la souffrance. Dans son intention il a donné la sensibilité et ensuite la liberté, comme des conditions, des capacités ou des moyens. Son but c'était le bonheur et la sainteté, mais en définitive la sainteté source de bonheur. Seulement l'œuvre qui est sortie de ses mains est inachevée. Les créatures sont là pour l'amener à la perfection. Ce n'est hélas ! possible qu'en ouvrant cette perspective, que les créatures maladroitement tirent parti des facultés qu'elles possèdent pour en obtenir un résultat opposé à celui que Dieu en attend et leur destine : pour le malheur et pour le mal, pour le péché source et cause de malheur.

Mais devant notre solution nous nous attendons à une objection. Pourquoi, puisque Dieu rencontre dans son œuvre des résistances et des conditions défavorables, ne pas conclure que ce monde n'est pas du tout tel qu'il le

voudrait et que par conséquent Dieu utilise pour ce monde des matériaux déjà gâtés, — ou que ce monde est bien tel que Dieu le veut, mais qu'alors Dieu veut la souffrance, parce qu'il réserve ce monde comme lieu d'expiation ou de purification ou d'épreuve, à des esprits qui ont déjà mérité châtiment ou éducation par leur attitude antérieure. De toutes manières c'est postuler une chute métaphysique. Bien avant l'apparition de notre Terre l'œuvre de Dieu avait été corrompue. C'est donc le dualisme qui apparaît, par conséquent une solution plus simpliste et moins satisfaisante.

Si Dieu avait devant lui des matériaux usagés, débris d'une première création manquée, il nous est difficile d'accepter qu'il ait absolument voulu s'en servir, alors qu'il pouvait avoir recours à sa puissance pour se procurer de nouveaux matériaux intacts, indemnes. L'hypothèse ne devient plus solide qu'en admettant que des matériaux neufs auraient aussi présenté des inconvénients, c'est-à-dire en revenant à notre propre conception moniste. Dès que Dieu crée il peut créer du parfait, mais c'est à la condition qu'il ne demande rien à sa création que d'être et de continuer le mouvement commencé, ou il peut créer de l'imparfait, du moment qu'il compte à un degré quelconque sur la collaboration de sa création pour s'achever, s'améliorer, se développer, s'épanouir. Mais alors à quoi bon supposer que les matériaux sont les débris d'une première création ?

Dire que Dieu a voulu faire du monde un pénitencier, c'est accentuer la note pessimiste, voilà tout. On peut parfaitement compter sur ce monde pour l'éducation, pour la punition et pour la réparation, au besoin même pour l'expiation, sans croire que ce monde répond ainsi à une

conception pessimiste de Dieu. C'est d'elles-mêmes, sans doute en vertu d'une prescience de Dieu, que les difficultés rencontrées dans sa création tournent à éducation, punition, réparation ou expiation. Ainsi on peut utiliser toutes les observations les plus sombres et aboutir cependant à cette conception diamétralement opposée que le monde est le meilleur des mondes possibles, le mieux combiné et calculé il est vrai en vue d'êtres en formation et non d'êtres tout formés.

De ces deux théories, nous retenons : la souffrance vient des matériaux employés ; ce n'est pas du tout parce que ce sont matériaux inférieurs ou gâtés, mais tout simplement parce que ce sont matériaux rigides, non souples, et matériaux informes, ébauchés, en voie de devenir, de développement ; la souffrance vient de l'éducation, de la punition, de la réparation nécessaires, nullement en raison des destinées antérieures des êtres terrestres, mais bien en fonction de leurs destinées terrestres. Ces deux solutions, comme les autres d'ailleurs, avaient entrevu une partie de la vérité, une portion de la réponse que nous aurions bien tort de négliger.

Il reste toujours, nous devons bien nous y attendre, une question irrésolue, parce que c'est la question insoluble par excellence. Si nous statuons, Dieu est ; on nous demande pourquoi Dieu est-il, pourquoi Dieu est-il ce qu'il est, pourquoi y a-t-il somme toute de l'existence et non pas du néant ? Si nous disons : Dieu a créé et l'existence de la matière ne contredit pas le monisme ; on nous demande pourquoi Dieu a-t-il créé, plutôt que de ne pas créer, pourquoi y a-t-il somme toute de la matière et de l'esprit et pas uniquement de la matière ou uniquement de l'esprit ou ni l'un ni l'autre ? Si nous disons : Dieu a créé la sensi-

bilité et il ne pouvait pas créer une faculté sensible qui ne fonctionnerait que pour la jouissance, il a ouvert la porte au malheur en voulant assurer à la créature le bonheur; on nous demande pourquoi cette impossibilité, pourquoi de la part de Dieu cette maladresse, cette imprévoyance, pourquoi Dieu n'a-t-il pas voulu fermement et uniquement le bonheur de ses créatures, en bannissant toute souffrance, en rendant toute souffrance impossible ? Si nous disons : Dieu a créé la liberté et il ne pouvait pas en dotant l'homme de liberté l'assurer que cette liberté le ferait immanquablement bon, en sorte qu'il a ouvert la porte au péché en voulant conduire l'homme à la sainteté; on nous demande pourquoi cette déroute, cette défaite, cette débâcle, pourquoi Dieu n'a-t-il pas voulu immuablement la sainteté, en s'opposant régulièrement et énergiquement à tout péché possible ? A ces questions nous n'avons pas de réponse. Il nous suffit de savoir que Dieu dans son existence et sa création et ses intentions nous explique et nous justifie le monde tel qu'il est, mais nous ne pouvons dire s'il est un autre monde possible et pourquoi Dieu a choisi celui qui est au détriment des autres.

CHAPITRE V

Le problème de la souffrance insoluble pour l'incrédulité.

Nous pouvons aisément déterminer en quelles conditions le problème de la souffrance devient insoluble. Celui qui est décidé a priori à ne pas accepter la souffrance, qu'elle qu'en soit la cause et quel résultat qu'elle obtienne, c'est-à-dire celui qui déclare tout d'abord que la souffrance ne doit pas exister, celui qui accorde toute valeur à la jouissance, est complètement incapable d'une bonne observation et d'une bonne interprétation de l'étendue des souffrances humaines. Cet homme est doublement fautif, 1° il manque au point de vue scientifique d'impartialité, d'objectivité, attendu que la seule attitude scientifique acceptable, c'est de relier les causes aux effets et de chercher dans les causes autant que possible toute explication des effets, c'est de rattacher les événements à leur but et de demander au but autant que possible une justification des faits qui se produisent, — 2° il transpose un verdict moral, il applique à la souffrance comme telle ce que la conscience morale n'attribue qu'au mal moral, au péché; par un parti pris évident il condamne absolument et autoritairement la souffrance comme la conscience morale condamne le péché. Ainsi avant de discuter le problème de la souffrance, il importe essentiellement de se débarrasser de

ce préjugé, de cette impression que la souffrance n'a pas le droit à l'existence. Et il est inutile d'aller plus avant dans la controverse du moment qu'un adversaire pose ce postulat : quelle cause et quel but que vous invoquiez pour légitimer la souffrance, je les récuse d'avance, car la souffrance est quelque chose de si odieux, que jamais personne n'en doit tolérer la pensée ou la perspective. Mais dès qu'un homme a acquis l'impartialité de l'observateur scientifique et admet qu'il faut d'abord rechercher à la souffrance cause et but avant de se prononcer, dès qu'un homme prend garde de ne pas confondre la souffrance et le mal devant la conscience et de ne pas étendre le verdict de la conscience morale contre le mal à la souffrance elle-même, le problème peut être examiné avec succès, la question n'est plus insoluble.

Nous nous tournerons maintenant vers la cause possible de la souffrance. Celle que notre étude lui a assignée c'est la punition. Aussi nous nous attendons à trouver des hommes que l'idée même de punition révolte. Il leur semble : *a)* que toute punition est factice, attestant l'intervention malencontreuse d'une volonté autoritaire dans le cours des événements ; — *b)* que toute punition est inacceptable. provoquant l'indignation et rendant celui qu'elle atteint plus décidé à n'agir que selon sa fantaisie. Nous accordons en effet que dans la société humaine il peut se présenter ce genre de punitions qui sont arbitraires dans leur origine, et qui sont corruptrices dans leur application. Mais c'est ici une question de mots et il ne faut pas se laisser éblouir par des synonymes. Nous n'appelons punition rien d'autre que la conséquence fâcheuse naturelle, inévitable. Nous demandons si l'observation impartiale conduit à autre chose qu'à la constatation des consécu-

tions régulières et à la distinction de celles qui sont agréables et de celles qui sont pénibles. Nous demandons si la conscience morale approuverait une conséquence infailliblement heureuse pour toute attitude morale quelconque, si elle ne se révolterait pas contre le bonheur conséquence de la culpabilité, contre le malheur conséquence de la droiture et de la fidélité, si elle n'approuve pas le caractère fâcheux et douloureux de la conséquence du mal, en transformant, ce qui est bien sa fonction, la consécution en punition. Ce qu'il y a dans le vocable punition de si désagréable pour quelques-uns, c'est précisément le verdict de la conscience. Voilà le personnage qui intervient, voilà pourquoi le terme même de punition est intolérable pour plusieurs. Du moment que la conscience morale n'est pas respectée comme telle, que l'obligation est contestée, que la liberté veut s'affirmer seule sans contrôle ou sans contrainte, ou que par terreur du devoir qui implique pouvoir, la liberté elle-même est refusée et le déterminisme intégral préféré, il est certain que le problème de la souffrance devient incompréhensible, insoluble.

Nous ne pouvons nous contenter ni de la punition comme explication de la souffrance, ni de la liaison de souffrance à culpabilité, puisqu'il y a certainement souffrance avant toute faute commise, mais nous avons besoin comme un des éléments de l'explication, de relier la souffrance comme effet au mal moral comme cause, nous ne pouvons nous passer de la conception d'une punition. Aussi nous comprenons que ceux qui ne veulent ni de devoir, ni de responsabilité, ni de punition se rendent le problème inintelligible. Mais nous ne mettons dans le terme de punition que ces éléments : conséquence naturelle, inévitable, régulière et fâcheuse, qui joue le rôle d'avertissement.

Nous nous adressons ensuite au but possible de la souffrance, et nous avons indiqué en premier lieu l'éducation. Nous nous attendons à rencontrer des hommes, précisément les plus grands admirateurs de l'évolution, qui ne veulent pas entendre parler d'éducation, qui n'admettent ni lois, ni contraintes, ni leçons, qui professent et proclament et réclament l'expansion libre, illimitée de tous les instincts, le jeu de toutes les passions, sans aller toutefois jusqu'à la concurrence libre de tous les intérêts. C'est toujours le point de vue social faussement appliqué à un autre domaine. Parce que dans le développement social il y a des lois arbitraires, des coutumes et des conventions qui brident l'homme, qui ne permettent pas à chacun la satisfaction de tous ses appétits, il semble que toute éducation doive être supprimée ou honnie. Or nous faisons remarquer que l'éducation c'est en petit, en particulier et pour l'homme ce qu'en général et en grand représente l'évolution. L'éducation c'est la préparation des aptitudes, des capacités, des facultés, des conditions et des connaissances qui donneront avantages et succès dans la lutte formidable pour l'existence. Et comme on peut dire en général pour le développement animal ou l'évolution ou la disparition, on peut en particulier appliquer au développement humain cette formule : ou l'éducation ou la décadence. Nous consentons même à nommer la souffrance une quasi-mort, une moindre mort, et nous comprenons que pour éviter la mort qui menace constamment tout individu vivant, la souffrance soit un moindre mal et l'éducation ait recours à la souffrance, dont au moins on peut revenir.

Pour un grand nombre de cas nous mettons simplement la souffrance en relation avec l'éducation qu'elle provoque

et produit et nous trouvons que la souffrance est justifiée par l'éducation qu'elle donne. Mais il est évident que ce langage n'est intelligible et acceptable que pour celui qui apprécie l'éducation, que pour celui qui reconnaît l'homme imparfait, l'homme perfectible, et qui accorde plus d'importance au résultat que lui procurera l'éducation de lui-même qu'aux situations passagères qu'il traversera pour y parvenir. Ici nous relevons une positive infidélité à l'expérience morale chez ceux qui méprisent l'éducation et qui préfèrent l'homme inculte, inéduqué mais sans souffrance. Par conséquent nous n'avons aucune raison pour poursuivre le débat avec ceux qui font fi de l'éducation ou qui la trouvent trop chèrement payée par la souffrance.

Nous avons défini très exactement ce que l'éducation devient chez l'homme moral et nous avons décrit la réparation dont la souffrance fournit à l'homme l'occasion. Mais il est évident que pour beaucoup d'hommes la réparation est odieuse, intolérable : 1° parce qu'il n'y a rien à réparer ; 2° parce que la réparation est en elle-même pénible, une douleur ajoutée à la souffrance ; 3° parce que la réparation est une notion religieuse et fait intervenir Dieu.

Le jugement péremptoire : il n'y a pas lieu à réparation, est une affirmation dogmatique, mais nullement l'appréciation sereine et objective de l'observateur scientifique. Si quelque chose a été troublé, si l'ordre et la loi n'ont pas été respectés, rien de plus naturel, de plus objectif que l'idée du rétablissement. Du moins cette prétention vient-elle de la conscience, la seule source des affirmations catégoriques, indépendantes de l'observation ? Nullement, c'est le contraire de ce que la conscience exige. La conscience morale est précisément la réclamation la plus cons-

tante, la plus impitoyable des réparations. On ne peut trouver nulle part une prétention aussi arbitraire que celle-là : Il n'y a pas lieu à réparation. C'est un parti pris et rien de plus.

Mais nous comprenons parfaitement la deuxième objection : la réparation est douloureuse, pour celui qui s'est suggestionné, hypnotisé et persuadé que la réparation ne doit pas être. C'est ici une idée fausse qui exerce fortement sa pression si bien que toute réparation quelconque apparaît alors comme révoltante, indigne, odieuse, intolérable. Mais reprenons l'objectivité scientifique et le sérieux moral et nous constaterons que pour l'intelligence rien n'est plus satisfaisant et pour la conscience rien n'est plus apaisant que le rétablissement de l'ordre compromis ou troublé, que la réparation du désordre, inadmissible. Ou bien il y a une loi, et alors cette loi peut être oubliée, bravée, violée, mais d'elle-même ou par une collaboration volontaire elle retrouve son droit, son empire. Ou bien il n'y a pas de loi du tout, il n'y a que de la fantaisie et de l'arbitraire et alors peu importe ce qui se passe, rien ne signifie plus rien, rien n'a de valeur. Alors pourquoi adopter la seule attitude contradictoire, croire à l'ordre, à la régularité, à la loi et refuser la réparation, — alors qu'il serait plus naturel de prendre exactement l'attitude inverse : reconnaître et affirmer qu'on ne veut aucune loi, et alors ne pas s'inquiéter de la réparation, qui n'est plus qu'un caprice sans importance. Non ce n'est pas de la douleur seulement que la réparation apporte, mais au contraire de l'ordre, de la régularité.

La grande résistance à la réparation est provoquée par l'idée de Dieu exprimée ou sous entendue. Il est bien évident que la réparation prend toute sa valeur de ce qui

attend, réclame, exige la réparation : si c'est l'harmonie, la réparation a un sens esthétique ; — si c'est l'ensemble des forces et des lois, la réparation apparaît avec une couleur scientifique ; — si c'est un doit être, un impératif catégorique, la réparation semble morale ; mais si c'est une personne, une volonté personnelle, une autorité personnelle, la réparation devient religieuse. C'est cela qui paraît franchement intolérable pour l'incrédule. Nous comprenons qu'il y ait quelque chose de répugnant à se laisser entraîner en quelque sorte jusqu'à la reconnaissance involontaire, imposée de Dieu. Mais nous ne pouvons juger cette attitude autrement que comme un parti pris. Est-ce que la réparation est naturelle et juste ? Est-ce que la réparation de mieux en mieux comprise, de plus en plus expérimentée, sérieusement et profondément, nous apprend qu'il n'y a pas seulement devant nous un ordre idéal, une harmonie touchante, une merveilleuse entente des forces, un inaltérable accord des lois, mais mieux et plus que tout cela, une personnalité riche et puissante, un Dieu ?

Il n'y a pas place ici pour l'indignation. Ou bien la réparation porte en elle-même de tels caractères qu'elle nomme bien vite Dieu et alors il n'y a qu'à s'incliner devant la réalité qui se dévoile, ou bien la réparation comme telle ne comporte à aucun degré la pensée de Dieu et il faut s'en tenir aux conceptions impersonnelles inférieures. C'est une question d'expérience. Ceux-là qui vont jusqu'à reconnaître Dieu font une expérience ; ceux qui ne vont pas jusque là font eux aussi leur expérience. Mais il semble que les plus compétents sont ceux qui peuvent dire : je me suis longtemps refusé à rencontrer Dieu lui-même dans la réparation que ma conscience scientifique et ma

conscience morale s'accordaient à réclamer, — mais quand l'expérience est devenue plus complète, j'ai compris et reconnu Dieu et la conscience religieuse s'est éveillée en moi.

Bien loin d'avoir gagné beaucoup en nommant Dieu, en faisant appel à Dieu à propos du problème de la souffrance, il semble que pour plusieurs nous ayons rendu la situation encore plus intenable. Tant qu'il ne s'agit que des faits, des événements, de la nature, nous pouvons dire que le monde est mal bâti, que la souffrance est stupide et odieuse ; mais nous ne savons à qui nous en prendre, car les choses sont ce qu'elles sont sans raison comme sans intention. Mais du moment que Dieu, un être personnel, capable de connaissance, d'intelligence, de volonté, de conscience est responsable, c'est à lui directement qu'on peut faire remonter la douleur et qu'on peut demander des comptes redoutables.

Remarquons d'abord que cette attitude de l'incrédulité, logique pour elle, de citer Dieu à sa barre et de le sommer de se justifier, apparaît d'emblée comme bien dangereuse ou plutôt inutile à celui qui a l'expérience de la foi. Si Dieu est un être personnel, l'homme peut le connaître comme les êtres personnels, par ce genre d'expérience qui est la relation personnelle, le rapport de personne à personne, c'est-à-dire par un certain état émotif, certaines dispositions échangées. Je ne dis pas que je connais un de mes semblables, mon père, ma femme, mon ami, parce que j'en ai pris toutes les observations scientifiques possibles. Mais je dis que je connais ces personnes dans la mesure où j'ai pour elles des sentiments très distincts de confiance et d'affection et où j'ai pu éprouver par les expériences d'une vie de relations qu'elles possèdent pour moi

des dispositions pareilles. De même je ne peux pas dire que pour connaître Dieu il faut partir de l'ensemble de nos connaissances scientifiques, mais je puis affirmer au contraire qu'il faut, de toute nécessité, nouer des relations personnelles et particulières avec lui et parvenir à une communion de sentiments. Rien au monde ne peut m'obliger à passer des études anthropométriques sur mes semblables à des relations sentimentales avec eux, c'est un autre domaine qui répond à d'autres besoins. Je puis éprouver au plus haut degré le besoin scientifique et ne m'arrêter jamais dans mes mensurations, sans trouver le moyen de nouer des relations personnelles. Je puis éprouver au contraire au plus haut degré le besoin des relations personnelles et en établir inconsidérément, me laissant aller aux entraînements du cœur, sans voir poindre en moi le désir scientifique des mensurations minutieuses exactes. Les deux besoins sont différents, ils ne se ramènent pas l'un à l'autre. Mais l'éducation de nos besoins de cœur se fait assez bien par la vie de famille et de société pour que nous comprenions ce qu'ils sont et ce qu'ils comportent. Ainsi il faut une relation personnelle réelle avec Dieu pour pouvoir dire qu'on le connaît et chercher à se persuader de l'existence de Dieu par des raisonnements scientifiques, c'est exactement vouloir se rendre amoureux d'une femme à force de mesures plus exactes de sa taille et de son poids. Alors pour quiconque est entré en relation avec Dieu, pour quiconque respecte, sert, aime Dieu, il est clair que les revendications, les colères, les indignations, les objurgations ne sont pas du tout le chemin de la vérité. Comme pour l'étude scientifique de la nature il n'y a qu'une route : l'examen, l'observation attentive et prolongée, — pour l'intelligence des œuvres de

Dieu il n'y a qu'une voie, l'examen, l'observation patiente et pénétrante. Et dans les deux cas il y a la même raison : la nature et Dieu nous dépassent, nous ne parvenons pas à les dominer ; mais la nature et Dieu nous précèdent ; nous sommes appelés à étudier a posteriori ce qui les manifeste plutôt qu'à juger a priori ce qu'ils produiront. Ainsi c'est adopter une mauvaise attitude scientifique et une mauvaise attitude morale que de dresser plaidoyer ou acte d'accusation contre Dieu.

Ensuite examinons ce que l'incrédulité reproche à Dieu. Depuis le vieil Epicure jusqu'aux vulgarisateurs de l'athéisme moderne on va répétant : ou Dieu veut la souffrance et alors c'est un monstre, bien inférieur moralement aux hommes qui n'aiment plus et ne supportent plus la douleur, — ou Dieu ne la veut pas, mais il ne peut pas l'empêcher, il la permet, il la tolère et alors c'est un impuissant, ridicule et inutile. C'est prendre la souffrance, entité en soi, l'isoler de tout ce qui la précède, de tout ce qui l'accompagne, de tout ce qui la suit, et se demander devant cette abstraction si Dieu la veut ou s'il ne la veut pas. Mais nous réclamons d'abord qu'on établisse le rapport complet et qu'on envisage le bloc : souffrance est reliée à faute comme à sa cause, elle est rattachée à éducation comme à son but. Et nous demandons qu'on applique au bloc : faute morale entraîne souffrance qui entraîne éducation, le dilemme : ou bien Dieu veut et alors Dieu a parfaitement raison de vouloir ces liaisons, il ne veut ni la faute morale, ni la souffrance, mais il veut que la faute morale entraîne souffrance pour qu'éducation devienne possible en ces conditions ; ou bien Dieu ne veut pas, mais ne peut pas empêcher et alors Dieu encore a parfaitement raison de ne pas intervenir en ces déchaîne-

ments qu'il n'a pas positivement provoqués, mais qui lui paraissent parfaitement acceptables : qu'à la faute succède la souffrance pour que de la souffrance sorte l'éducation. Ce que Dieu veut est complexe, et il faut s'arrêter à la complexité totale si on veut espérer ne pas se tromper. Nous savons maintenant fort bien que prendre une portion d'expérience, c'est ne rien comprendre. Le seul jugement compétent porte sur l'ensemble des éléments et sur l'expérience terminée. Mais dans ces conditions, les deux alternatives du dilemme nous sont favorables et se retournent contre l'incrédulité. Nous pouvons admettre aussi bien que Dieu veut l'enchaînement de la souffrance à la faute pour aboutir à l'éducation ou qu'il ne peut pas l'empêcher. Aucune atteinte n'est portée par là à Dieu, aucune accusation n'en résulte contre lui.

Pour examiner de plus près et en détail, nous affirmons que la souffrance n'est pas un but en soi, mais un moyen. Alors nous comprenons et approuvons le dilemme tourné contre la souffrance-but, mais nous ne le redoutons plus dirigé contre la souffrance-moyen. Que Dieu ait voulu expressément la souffrance comme moyen, voilà qui ne saurait plus nous révolter. Il faudra d'abord examiner avec soin : *a)* si le moyen est efficace, — *b)* si le moyen est proportionné à sa cause et à son effet. Mais c'est une discussion qui tourne à l'avantage de Dieu, car l'expérience nous montre toute l'étendue de l'éducation réelle que la souffrance a procurée à l'homme et le jugement moral ne trouve pas de contradiction ou de disproportion entre les termes : faute, éducation et douleur. Que Dieu simplement ne puisse pas empêcher la souffrance de découler de la faute et de provoquer l'éducation, c'est vraiment une impuissance qui s'explique et qui n'entame en rien la di-

gnité, la valeur de Dieu lui-même. Ainsi le fameux dilemme de l'incrédulité est faux, c'est une vieille arme inoffensive qu'il faut désormais reléguer à l'arsenal historique.

Ferons-nous plus de cas de l'accusation plus moderne, qui semble bien s'appliquer à ce que nous venons de dire de la souffrance-moyen : le Dieu qui pour réparer le dommage fait à son ouvrage par le mal d'invention humaine ne trouve pas de meilleur moyen que d'ajouter au mal le malheur, à la faute la douleur, n'est digne ni de louange, ni d'admiration, ni d'amour ? Il semble bien au premier abord que Dieu aurait pu et aurait dû devant l'apparition du mal faire à l'homme un autre cadeau que la souffrance pour corriger et redresser cette erreur. Mais c'est une impression superficielle et fausse. Encore une fois il faut savoir ce que signifie ici la douleur. Si la souffrance est l'aboutissement complet de l'expérience morale, si le cycle fermé est seulement péché, souffrance, alors il est évident qu'attribuant à Dieu ce qui se produit dans la réalité des faits, nous avouons que Dieu n'a rien su trouver de mieux, de plus complet que d'ajouter à la misère du péché la misère nouvelle de la douleur. Seulement l'observation est mal faite en plusieurs sens : 1° la souffrance existe avant le péché, elle est supralapsaire, Dieu n'a pas malicieusement eu recours à la souffrance inédite, inattendue, nouvelle, au moment où l'humanité lui a manqué en se livrant au péché ; 2° la souffrance n'est qu'une étape, qu'un passage, elle fournit seulement occasion à quelque chose de tout différent, qui s'appelle la réparation ; 3° la réparation constitue ce que Dieu a voulu précisément et positivement après le péché, et la souffrance n'est rien en elle-même, elle est seulement un moyen convenable et efficace en vue de la réparation.

Nous pouvons dire par conséquent que la souffrance répond à quelque chose de plus général que le péché, elle correspond au fonctionnement et à la sensibilité, elle est apparue comme une des formes du fonctionnement et une des manifestations de la sensibilité. Nous pouvons dire que la souffrance en conséquence s'est attachée d'elle-même, immédiatement au péché, parce que le péché est un fonctionnement faux et parce que la conscience morale n'admet pas que le péché puisse être favorable à la sensibilité, exigeant spécialement et délibérément que le malheur s'attache au mal. Nous pouvons dire que Dieu ne permet cette application spéciale de la loi générale, n'autorise cette intervention particulièrement importante de la douleur, que parce qu'il y voit un moyen excellent, une condition favorable pour la réparation. Mais alors nous affirmons avec d'autant plus d'énergie que Dieu ne serait pas le Dieu moral, le Dieu de la conscience, qu'il y aurait par conséquent une protestation autrement plus énergique et plus redoutable que celle de toutes les incrédulités, qui s'élèverait de façon permanente et décisive contre lui, celle de la conscience humaine, s'il ne voulait pas la réparation après le péché, s'il tolérait simplement la révolte de la liberté humaine, s'il avait la faiblesse de rattacher le bonheur au mal moral. Dieu veut la réparation, comme la conscience humaine réclame la réparation. Et la souffrance, organisation générale de protection et d'éducation, se présente ici d'elle-même pour obtenir ce que Dieu comme la conscience réclament. Il faut donc laisser de côté ces expressions fausses : Dieu veut la souffrance, Dieu invente la souffrance, Dieu ajoute au malheur du péché un second malheur, celui de la douleur.

Il faut renoncer à cette objection qui semble écrasante,

car nous répondons simplement : Dieu a voulu l'ordre, la règle, l'harmonie, le bon fonctionnement et du moment qu'il a fait un monde en évolution, en formation, en devenir, il a été contraint par son œuvre même d'introduire comme régulation, comme assurance de l'évolution, la souffrance. — Dieu a voulu la sensibilité, et du moment que les êtres animés devaient se développer, il a introduit le rythme comme condition de manifestation, parce qu'au moins le rythme, si fâcheux qu'il apparaisse, lui présente une double garantie : 1° les êtres animés ne feront pas de leur capacité de sensibilité ce mauvais emploi de la douleur unique, généralisée, universalisée, — il y aura certainement une alternance de joie et de souffrance ; — 2° les êtres sensibles seront rendus attentifs par le rythme à la nécessité de favoriser le fonctionnement normal qui porte bonheur et de diminuer ou supprimer le fonctionnement anormal qui procure douleur. — Dieu a voulu la liberté, parce que seule la liberté lui permet d'atteindre son but dernier ou premier : la sainteté. Mais la liberté se manifeste aussi bien en produisant la révolte que l'obéissance. Alors, très excusable, puisqu'il n'y a là qu'un moyen imposé par les circonstances, Dieu permet à la souffrance ce champ nouveau et attache la souffrance au péché, non seulement parce que c'est une punition méritée (ce que la conscience morale approuve et même réclame), non seulement parce que c'est une éducation qui permettra de dégoûter du mal et d'assurer pour l'avenir le bien (ce que la conscience scientifique reconnaît et sanctionne), — mais parce que la réparation autrement incomplète, imparfaite pourra se produire intégralement (ce que la conscience morale et la conscience religieuse admirent).

Mais il est évident que la souffrance peut être mal com-

prise et mal utilisée, en sorte que la réparation ne se produise pas. Ce n'est pas à Dieu mais à l'homme qu'il faut s'en prendre de cet échec. Alors apparaît chez les croyants l'idée de l'expiation par la souffrance elle-même, et chez les incrédules la révolte contre la souffrance inutile, qui leur semble une vengeance de Dieu. Ainsi il suffit d'examiner, d'étudier et de remettre les faits dans leur ordre, dans leur enchaînement pour voir les objections s'atténuer et s'évanouir.

Il ne reste plus qu'une échappatoire pour ceux qui ne veulent absolument pas accepter ces interprétations. Ce Dieu qui ne veut pas directement et positivement la souffrance, et qui cependant l'utilise et l'emploie si souvent, c'est donc un Dieu impuissant et que voulez-vous que nous pensions de l'impotence de Dieu ? Si jamais l'humanité s'est préoccupée de Dieu, c'est parce qu'elle l'a cru puissant, si elle l'a prié et l'a servi, c'est parce qu'elle lui a attribué le pouvoir dont elle ne dispose pas. Révélez aux hommes modernes l'impotence de Dieu, il est bien possible qu'ils prennent leur parti de la souffrance, comme le font les monistes matérialistes athées, mais en tout cas ils n'accepteront plus ce Dieu, ils seront guéris de la fantaisie religieuse. C'est ici qu'il importe bien de nous entendre.

Certainement c'est la puissance qui fut le premier apanage de Dieu. Si chez l'homme ce qui est apparu avec le plus de clarté dans les premières expériences c'est la faiblesse incurable, le besoin religieux fut au début le recours à la puissance de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que cette première conception de Dieu : la puissance, et même la puissance absolue, arbitraire, capricieuse, illimitée s'est enrichie et est devenue complexe. Bientôt l'homme a senti

et reconnu qu'il avait encore plus besoin en Dieu de la volonté, puis de la justice, puis de l'amour que de la puissance et il s'est trouvé en fait que chaque nouvelle qualité supérieure découverte ou reconnue en Dieu diminuait par sa seule présence la plus ancienne qualité de puissance qui ne subsistait en somme que dans la mesure où les nouvelles et plus récemment connues lui laissaient place. Seulement il est naturel que dans la régression religieuse les dernières acquisitions du sentiment religieux disparaissent pour ne laisser subsister le plus longtemps comme ultime superstition de la piété disparue ou refusée que les toutes premières notions de la religion initiale. Par conséquent plus un homme est réellement et personnellement religieux, mieux il comprend que l'amour de Dieu, que la justice de Dieu ou simplement que la volonté de Dieu limitent la puissance de Dieu ; plus un homme est éloigné de la foi religieuse, plus il juge avec ses facultés naturelles de la religion qu'il ne possède plus personnellement, plus il réclame que la puissance de Dieu subsiste, au besoin au détriment de la volonté, du plan, de l'intention, de la justice ou de l'amour. Par conséquent il n'est pas vrai historiquement et psychologiquement que l'homme s'intéresse par-dessus tout à la puissance de Dieu ; il serait plus exact de dire au contraire que l'homme s'intéresse de plus en plus à tout autre chose que la puissance en Dieu et qu'il est prêt à sacrifier de la puissance au bénéfice d'autres qualités de Dieu.

Mais considérons l'idée même de limitation de la puissance divine. On peut se représenter cette limitation sous trois formes : *a)* la limitation provient d'une puissance étrangère et hostile à Dieu ; c'est le dualisme qui reparaît. Il est certain que cette limitation-là est bien une atteinte

à Dieu, et cependant il est évident que la piété n'en prend pas ombrage; on peut dire que c'est là ce que la piété a le mieux accepté jusqu'ici; plus nous insisterons sur le principe étranger, sur la puissance hostile à Dieu, moins nous détournerons l'homme de Dieu. S'il y a réellement un diable qui contrecarre les intentions de Dieu, l'homme pieux s'en dégage avec horreur et se fait joyeusement le collaborateur de son Dieu limité, borné, impuissant. *b)* La limitation provient, non d'une puissance étrangère, mais de l'œuvre que Dieu accomplit, — du moment que Dieu s'est formé un plan, s'est proposé un objet, il doit, tout Dieu qu'il est, s'astreindre à réaliser d'abord les moyens et les conditions en vue du but poursuivi; — du moment que Dieu a réalisé quelque chose il doit en tenir compte, il rencontre en son œuvre une certaine résistance, une certaine limitation. Cette limitation est beaucoup moins une atteinte à Dieu et cependant les âmes pieuses ont beaucoup plus de peine à l'admettre. Alors qu'elles acceptent sans sourciller que Dieu ne puisse pas leur éviter telles difficultés ou telles souffrances à cause de l'existence du diable, elles semblent incapables de concevoir que Dieu ne puisse pas leur accorder une autre destinée en raison des lois qu'il a données lui-même à la nature. Et pourtant, à la réflexion, il est clair que cette considération ou d'autres semblables ne diminuent pas Dieu, mais l'exaltent au contraire. *c)* La limitation ne provient ni d'une puissance adverse, ni de l'œuvre accomplie par Dieu, mais de la volonté de Dieu lui-même. C'est parce que Dieu ne veut pas qu'il ne peut pas. Il est certain que cette limitation ne diminue pas Dieu, mais il est certain qu'elle laisse subsister toute sa responsabilité. Si le diable intervient, Dieu n'est pas responsable; si la matière résiste, Dieu est

déjà un peu responsable, puisqu'il a voulu cette matière et qu'il aurait pu, en théorie, réaliser autre chose, mais du moment qu'on a compris la vanité de toute discussion sur les mondes possibles, la responsabilité de Dieu est très atténuée; mais si c'est Dieu qui dans sa volonté expresse résiste au déchaînement arbitraire de sa puissance, c'est Dieu qui est directement et complètement responsable de ce que cette auto-limitation produit. Mais il ne faut pas croire que pour une âme religieuse ce soit une gêne, un effroi. Beaucoup d'hommes pieux se résignent volontiers à la pensée que Dieu aurait parfaitement pu leur épargner des peines, des douleurs, mais qu'il ne l'a pas voulu; il leur semble que Dieu n'existerait plus si vraiment ils admettaient qu'il n'a pas pu intervenir, mais ils mettent l'énergie de leur confiance à se résigner devant une volonté précise qui fait de leur malheur une intention positive de leur Dieu.

Par conséquent à notre étonnement nous trouvons qu'en détail toutes les hypothèses possibles se retournent contre les prétentions de l'incrédulité. C'est la mentalité de l'incrédule qui tremble devant les diminutions de la puissance divine, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne. C'est bien le caractère de l'incrédulité que de faire Dieu équivalent à puissance. Aussi l'objection dernière de l'incrédulité, que notre interprétation de la souffrance porte atteinte à la puissance de Dieu ne nous émeut que si en même temps il est démontré que cette atteinte blesse en Dieu la justice ou l'amour et éteint chez nous la soumission et la confiance. L'incrédulité ne s'en est pas doutée et elle a négligé cette démonstration nécessaire et heureusement impossible.

Nous concluons que le mot toute-puissance est dange-

reux, autant que le mot impotence est ridicule. Dieu possède une puissance divine, c'est-à-dire infiniment plus étendue, plus excellente que la puissance humaine. Mais nous ignorons les bornes de cette puissance divine, alors que nous connaissons fort bien les étroites limites de la puissance humaine, aussi nous nous figurons que la puissance divine est illimitée, infinie et nous nous scandalisons lorsque nous rencontrons quelque obstacle ou quelque résistance à la puissance de Dieu.

La vérité c'est qu'il faut ici nous laisser instruire par les faits, par les expériences. Et il se trouve précisément que le péché et la souffrance nous indiquent des limites à la puissance divine, résultant de l'œuvre accomplie par Dieu, du but poursuivi, de la forme de développement, d'évolution qu'il a adoptée, ou découlant du mauvais fonctionnement humain, du mauvais emploi de la liberté. Et en général nous apprenons par l'expérience en quoi, de quelle manière s'est manifestée la puissance de Dieu, et nous pensons qu'il n'aurait pas pu, pour diverses raisons, accomplir autrement son œuvre, réaliser autrement ses desseins. Nous voyons très clairement que ces observations nous obligent à modifier nos conceptions métaphysiques, mais nous voyons avec la même évidence qu'elles ne gênent et ne transforment nullement notre attitude religieuse à l'égard du Dieu personnel, qui reste divinement puissant pour nous aimer, nous secourir et nous exaucer.

CHAPITRE VI

Le problème de la souffrance dans l'Ancien Testament.

La Bible ne connaît pas la souffrance supralapsaire. Pour elle le péché de l'homme a précédé l'apparition de la douleur sur la terre. Elle ne traite par conséquent jamais que la question de la souffrance infralapsaire, nous laissant à nous qui connaissons bien, par la paléontologie, la réalité de la souffrance supralapsaire, la difficulté de l'explication plus délicate.

Dans l'Ancien Testament, nous trouvons comme récit fondamental, bien qu'assez récent, l'histoire de la chute[1]. La souffrance universelle y est présentée comme la conséquence et la punition du péché de l'homme. C'est bien le verdict de la conscience morale qui se trouve exprimé de cette manière. Pourquoi les souffrances des hommes? — en raison de leur péché; pourquoi les souffrances des animaux? — en raison de la participation de l'animalité au péché humain. — C'est tout ce que ce fameux récit peut nous offrir à ce sujet. Nous n'avons aucun lieu de nous en étonner, ni de réclamer autre chose. Le problème de la douleur ne se pose pas encore avec toute son extension; le verdict de la conscience s'applique encore claire-

[1] Gen. III.

ment et précisément aux cas particuliers. La curiosite intellectuelle et morale est satisfaite par cette réponse simple et péremptoire. En même temps nous relevons à quel point Dieu est le Dieu de la conscience, le Dieu de la justice.

Mais nous ne pouvons oublier que le peuple hébreu n'avait pas attendu jusqu'à la rédaction de cet ancien récit pour se poser le problème de la souffrance et qu'il lui avait trouvé la solution plus simple et plus complète déjà dans le Décalogue[1]. Nous y lisons deux explications complémentaires l'une de l'autre : 1° punition, Dieu punit l'iniquité ; la souffrance est toujours uniquement la conséquence fâcheuse du péché ; — 2° solidarité des générations successives ; il punit sur les enfants l'iniquité des pères. Ainsi déjà l'insuffisance de l'interprétation de la douleur comme un châtiment a été ressentie ; il s'est présenté à l'expérience des cas d'innocents souffrants et probablement de coupables épargnés. Alors la pensée de la solidarité s'est offerte comme correctif indispensable. Celui qui souffre porte la peine de son propre péché ou du péché de ses ascendants ; celui qui pèche prépare la souffrance pour lui-même ou pour ses descendants. Mais ce qui est important, c'est que la solidarité ne paraît pas compromettre la justice de Dieu. Nous voyons à quel point le réalisme solidariste règne dans ce peuple. Les descendants sont si bien la continuation de leurs ascendants, qu'ils ne peuvent légitimement se déclarer innocents des fautes de leurs ancêtres. Ce n'est pas une conception théorique que la solidarité des générations successives, c'est plutôt l'énoncé d'un fait d'expérience.

[1] Ex. XX, 5-6 ; Deut. V, 9-10.

A côté du Décalogue, nous trouvons dans le peuple hébreu la grande doctrine des rétributions temporelles. C'est encore l'affirmation de la liaison naturelle, certaine, inévitable du bonheur à la justice, du malheur à l'iniquité. Il semble bien que c'est d'abord pour le peuple comme entité collective que se réalise cette correspondance exacte. Si le peuple en son ensemble est fidèle à Jahvé, le peuple est béni : abondance des récoltes, population croissante, succès dans les entreprises guerrières, richesse et prospérité ; — si le peuple en son ensemble est infidèle à Jahvé, le peuple est puni : privation des biens de la terre, fléaux, épidémies, guerres malheureuses, défaites, déportations, joug étranger. L'individu ne compte que par son rattachement au peuple. Aussi on ne s'étonne et ne s'émeut nullement de ce qu'un injuste bénéficie des vertus religieuses de la collectivité et reçoive sa part des bénédictions divines accordées au peuple fidèle, comme on ne s'indignera pas de ce qu'un juste, un serviteur de Dieu subisse avec son peuple infidèle et indigne les malheurs que Dieu destine au châtiment de l'iniquité collective. Dans ces conditions nous comprenons que la doctrine ait pu s'établir, être acceptée et ne pas succomber trop vite aux contradictions de l'expérience. Mais ce qu'il faut signaler encore ici, c'est que la solidarité réaliste permet de maintenir, de sauvegarder la justice de Dieu devant les événements, catastrophes ou épidémies ou défaites, qui ailleurs la compromettraient complètement.

Il faut relever que le caractère spécial et saisissant de la religion prophétique c'est la désolidarisation de Jahvé d'avec son peuple et l'union plus intime, plus étroite de Dieu à la justice, l'affirmation de la Sainteté de Jahvé. La souffrance alors est directement la conséquence du péché

du peuple et de la sainteté de son Dieu. Devant un Dieu aussi complètement pur, le peuple qui le sert ne peut passer pour parfait, ni même pour suffisamment moral et pieux. Dans le prophétisme le péché du peuple est plus nettement reconnu, plus impitoyablement dénoncé. La conséquence inattendue c'est qu'avec la conception de Dieu plus élevée et plus pure se forme la perspective de catastrophes toujours plus redoutables pour le peuple incurablement médiocre. Les incrédules et les idolâtres en Israël avaient beau jeu pour demander ce qu'on gagnait à une idée de Dieu si haute, ce que le peuple obtenait comme privilège ou avantage à servir un Dieu si effroyablement difficile envers ses adorateurs, et pour réclamer une divinité à la portée du peuple, qui pût lui accorder des bénédictions et des protections. Mais en revanche nous ne voyons pas de forme de religion plus favorable que la religion prophétique pour expliquer la souffrance. Devant toute douleur quelconque, individuelle ou collective, le prophétisme répond : *a)* sainteté de Jahvé, — *b)* infidélité, péché du peuple, — *c)* éducation et en conséquence retour à Jahvé, service plus sincère de Jahvé ou fléaux plus dangereux encore, — *d)* compassion de Jahvé qui épargnera un reste. — On ne peut pas dire que dans ces conditions le problème de la souffrance présente la moindre difficulté pour la piété.

C'est un problème tout différent qui devait apparaître le premier, au moment où la préoccupation de l'individu et de son sort spécial put se produire avec l'affaiblissement du sentiment de la solidarité nationale. On n'accuse pas un peuple entier d'égoïsme ou d'intérêt quand il se promet la réussite, la prospérité, comme récompense de sa bonne organisation morale et religieuse. Mais les mê-

mes pensées et les mêmes préoccupations transportées de la collectivité aux individus entraînent immédiatement le reproche de manquer de désintéressement. Lorsqu'un Israélite se promet santé, longue vie, immenses richesses, protection et prospérité, nombreuse postérité comme conséquence de sa piété, il semble bien que sa religion intéressée comporte une sorte de marchandage avec Dieu. Et le problème dut se poser alors précisément que la doctrine des rétributions temporelles ne soulevait encore pas trop d'objections et de contradictions, du désintéressement de la piété. Comment pourrait-on prouver aux incrédules, aux athées, aux idolâtres qu'après tout un adorateur de Jahvé recherche autre chose dans les pratiques de sa religion que l'assurance de sa réussite personnelle? C'est alors que la réflexion religieuse s'attache aux cas exceptionnels où la piété ne se trouve pas récompensée et qu'elle recherche les cas vraiment extraordinaires et héroïques où la piété semble entraîner plutôt des embarras, des difficultés, des peines que des succès. Alors le cas typique ce sera bien celui de l'homme extrêmement pieux qui se trouve d'abord extrêmement heureux, à qui rien ne manque de ce qui fait le bonheur terrestre, et qui subitement, sans que rien soit changé à sa moralité, à sa dignité et à sa religion, est privé de tout, réduit à l'extrême misère, à l'extrême souffrance. Alors il faudra bien avouer que la piété maintenue en ces conditions n'a plus rien d'intéressé. Et dans ce cas spécial, la douleur ne signifiera plus à aucun degré, punition, ni solidarité, mais épreuve de la sincérité de la foi, éducation. — Seulement la conscience protesterait aussi bien que le cœur si cette épreuve durait, si cette éducation n'avait pas un terme, une fin. Après un temps de souffrance imméritée, la piété lavée

du soupçon d'intérêt égoïste doit recouvrer les biens matériels qui lui sont une légitime récompense.

Nous avons ici le cas Job. Il est probable qu'un fait historique est à la base de cette légende. L'imagination orientale a été frappée de l'apparent déchaînement de toutes les rigueurs divines contre un homme en pleine prospérité, en plein bonheur, reconnu mérité par tous. Mais ce cas a été pris, schématisé, et la légende en prose a été composée pour servir à l'enseignement. Contre tout doute élevé au sujet de la piété et de son désintéressement, on pouvait avoir recours à l'histoire légendaire de Job. Malheureusement le centre du récit est perdu, il a été supprimé pour faire place ensuite au poème de Job, mais nous ne saurons jamais, ce qui nous aurait vivement intéressés, ce que dans cette légende primitive Job et ses amis disaient de la doctrine des rétributions temporelles. Il semble, d'après ce qui nous a été conservé que Job[1], sans comprendre, ne laissait pourtant pas mettre en question la doctrine, tandis que les amis en usaient plus cavalièrement et laissaient entendre une vague accusation contre l'exacte justice de Dieu.

Mais cette réponse ingénieuse au problème du désintéressement de la piété israélite, posait dans son acuité le problème nouveau de la souffrance imméritée du juste. Il est possible qu'une semblable histoire, alors qu'elle est regardée comme l'expression exacte d'événements authentiques, réponde à des objections et arrête des contradicteurs, mais elle affirme qu'il y a des souffrances imméritées, par conséquent injustes et il faudra bien expliquer pourquoi et comment Dieu peut permettre des douleurs

[1] Job XLII, 7, 8.

pareilles. Ainsi c'est la légende en prose qui provoque le problème de la souffrance et pour lui répondre a été composé le poème. On peut dire de ce poème qu'il pose le problème sans le résoudre, qu'il constitue une critique complète et décisive de la doctrine régnante des rétributions temporelles, mais qu'il ne propose pas une théorie nouvelle pleinement satisfaisante. Diverses hypothèses sont présentées et abandonnées : péchés de jeunesse depuis longtemps oubliés, — ou péchés inconscients, ou péchés d'autrui solidairement expiés. Il semble bien que la seule solution soit un recours à la puissance insondable de Dieu et au mystère. Dans l'incompréhension même il y a une condition favorable à la foi. Mais en même temps il est clairement montré combien l'application inconsidérée de doctrines toutes faites et autoritairement imposées à des cas particuliers peut devenir une cause de souffrances imméritées et intolérables. Tel nous paraît le poème de Job.

Il n'a pas satisfait longtemps la conscience israélite puisqu'il a provoqué la critique d'Elihu. Ici nous voyons apparaître l'idée de la souffrance-éducation, purification. Nul homme ne peut dire qu'il ne mérite aucune douleur. Si ce n'est pas comme punition, c'est comme épreuve qu'elle peut être envisagée.

On peut bien dire que le livre de Job tel que nous le possédons résume un ensemble d'efforts pour justifier Dieu de la souffrance. Nous y relevons les théories suivantes : *a)* intervention du Tentateur-Accusateur-Tourmenteur, pour décharger Dieu d'une partie au moins de la responsabilité ; — *b)* manifestation du désintéressement de la piété ; — *c)* péripéties, vicissitudes dans les oscillations de la vie, il faut attendre et considérer la fin ; —

d) tous les degrés de la punition possible ; — *e)* tous les degrés de l'éducation possible. Ce qui y manque absolument et ce qu'on ne pouvait raisonnablement attendre, c'est : *f)* l'idée de la réparation ; — *g)* l'idée de la vie à venir, du sort futur qui donne l'explication ou au moins la consolation des insuffisances, des lacunes ou des iniquités terrestres ; — *h)* l'idée de la souffrance en dehors de l'humanité et des difficultés qu'elle réserve à toute tentative d'explication.

Le seul développement que nous présente l'Ancien Testament au delà du livre de Job pour le problème de la souffrance, c'est l'idée de la vie future qui apparaît comme une consolation au moment de la persécution religieuse d'Antiochus Epiphane. Il faut avouer que de toutes les souffrances, celle qui présente le plus de difficulté à l'explication théorique, sans rencontrer le plus de résistance chez celui qui doit s'y soumettre, c'est la persécution religieuse. Comment admettre que celui qui représente en sa personne la bonne cause morale et la vérité religieuse soit traité comme un malfaiteur par ceux qui moralement et religieusement ne le valent pas ? Comment se résigner à ce qu'ici-bas la supériorité spirituelle soit une cause de sort plus misérable ?

C'est là que se distinguent nettement le sentiment personnel subjectif du martyr qui éprouve une sorte de joie à souffrir pour sa foi, y voyant une démonstration de l'immense valeur que possède à ses yeux la piété, et le jugement impersonnel objectif du penseur qui éprouve un embarras inextricable devant une énormité semblable. Il paraît bien que Dieu n'intervient pas, qu'il abandonne précisément dans les circonstances les plus cruelles ceux qui se confient en lui. Deux explications se présentent seu-

les : *a)* le dualisme — la lutte entre le principe mauvais et le principe bon, dont les souffrances des hommes pieux constituent une péripétie émouvante ; *b)* l'éternité promise à ceux qui souffrent fidèlement et courageusement ici-bas comme récompense ou compensation.

Les deux interprétations se trouvent dans le livre de Daniel où Antiochus Epiphane n'est plus du tout envisagé ainsi que l'avait été Neboucadnetzar, comme un instrument de Dieu, mais plutôt comme un émissaire du diable et où apparaît la promesse d'éternité bienheureuse pour les fidèles. Qu'il y ait dans ces deux pensées une infiltration de conceptions étrangères, il n'y a pas de doute possible. Ce n'est pas sur le terrain de la religion d'Israël qu'elles ont fleuri naturellement d'elles-mêmes. Le dualisme atténué est une importation de la religion persane et l'immortalité est une influence de la philosophie grecque. Mais la pensée hébraïque s'accommodait fort bien de ces deux emprunts à la mentalité étrangère. On peut même dire que sans cette ressource la piété israélite n'aurait pas pu répondre convenablement aux préoccupations bien légitimes du problème de la souffrance. C'est donc une heureuse inconséquence d'avoir ainsi employé des arguments, des conceptions qui ne sortaient ni de l'hébraïsme pur, ni du prophétisme pur. Une fois ces éléments étrangers assimilés ils devinrent les plus importants et on peut dire qu'à la fin de l'Ancien Testament rien n'est plus décisif comme explication de la souffrance que ces deux affirmations : *a)* le Prince de ce monde et les Royaumes de ce monde oppriment et tyrannisent le royaume des saints, si bien que le riche est aussi le méchant, et que pauvre est devenu synonyme de pieux ; *b)* la vie éternelle est le but de l'éducation humaine, c'est là que se fait le grand règlement de

comptes, toujours imparfait ici-bas, en un jugement général et solennel; le jour de la résurrection sera le jour de la justice, qu'il ne faut pas attendre ici-bas.

Dans l'Ancien Testament ce qui rend le problème plus difficile, plus délicat, c'est la conception générale du miracle. Ce n'est pas tant par des lois générales, immuables, inflexibles que Dieu gouverne le monde, mais c'est surtout, essentiellement, par des interventions particulières. La cause réelle de tout événement triste ou agréable c'est une volonté spécialisée, déterminée de Dieu. Alors dans ces conditions: 1) méconnaissance des lois données par Dieu au monde, où se manifestent ses intentions permanentes, inflexibles pour le maintien de son œuvre; — 2) affirmation de l'intervention personnelle répétée, fréquente de Dieu, — le problème de la souffrance devient odieux et la responsabilité de Dieu dans la douleur humaine, effroyable.

Seulement, il faut l'avouer, rien de cela n'apparaît dans l'Ancien Testament. Et ce phénomène s'explique. Le livre est écrit par et pour ceux qui se jugent les privilégiés de l'intervention miraculeuse. Nous n'y trouvons à aucun degré l'impression de ceux que le miracle délaisse, ou de ceux que le miracle contrarie. Alors nous comprenons que le miracle paraisse excellent et provoque l'admiration. Mais dès que le livre tombe entre les mains d'indifférents, qui ne profitent pas des miracles bibliques, ou même de fidèles, qui sont entraînés à compter eux aussi pour leur existence personnelle sur les interventions miraculeuses et miséricordieuses de la divinité et qui se trouvent déçus dans leur trop ardente espérance, ou surtout d'incrédules, qui critiquent au point de vue de la raison et de la conscience, il apparaît clairement que le Dieu du

miracle est le Dieu responsable de toute la souffrance humaine.

Une double correction s'impose dès lors : 1° reconnaissance des lois du monde spirituel; Dieu dirige les destinées individuelles non en considération étroite et exclusive d'elles-mêmes, mais en fonction des destinées du monde, non par des actes successifs, intermittents, discontinus de volonté, mais par cet acte unique, permanent, continu des lois établies qu'il ne brave, ne viole, ni ne suspend (avec cette correction disparaît la conception du miracle contre nature); 2° diminution des interventions personnelles de Dieu dans le domaine de l'action des lois qu'il a données au monde et restriction aux cas où ses intentions divines de salut se trouvent menacées, pour les refuser complètement et toujours aux cas où les intérêts des hommes sont compromis; Dieu peut intervenir seulement (c'est lui qui s'est fixé librement cette limite, que l'expérience nous permet de constater) lorsqu'il s'agit de hâter, de précipiter ou de réaliser ses plans rédempteurs (avec cette correction disparaît la conception du miracle-privilège, protection spéciale et exclusive).

Dans ces conditions les miracles de l'Ancien Testament peuvent être conservés, et cependant Dieu n'est plus responsable des souffrances qu'on y trouve relatées. Dieu ne veut jamais, n'exécute jamais une décision précise de douleur spécialement infligée, et s'il n'a pas empêché c'est qu'il ne se propose jamais le bonheur de ses serviteurs, mais seulement la réalisation de ses plans généraux pour le salut de l'humanité.

L'idée messianique a aussi quelque affinité avec le problème de la souffrance, car c'est la promesse de l'intervention décisive d'un messager spécial de Dieu pour met-

tre fin au péché et à la douleur. Si dans l'avenir se place pour le peuple d'Israël la perspective de l'ère messianique, c'est que le temps présent lui paraît indigne de Dieu, c'est que des obstacles formidables s'opposent pour le moment au règne de Dieu. Mais lorsque l'heure aura sonné, qui dépend non seulement de la volonté de Dieu, mais aussi de l'attitude des Israélites, la souffrance disparaîtra avec le péché. Ainsi l'idée messianique seule dit clairement : 1° que la souffrance comme telle n'est pas voulue de Dieu ; — 2° que la souffrance est une indication précise que Dieu ne règne pas encore ici-bas ; — 3° que les puissances hostiles à Dieu sont responsables de la souffrance ; — 4° que toutefois la souffrance est une éducation pour l'humanité et spécialement pour Israël ; — 5° que la souffrance prendra fin. Nous enregistrons ces perspectives renfermées dans l'idéal messianique comme des données bibliques précieuses.

CHAPITRE VII

Le problème de la souffrance dans le Nouveau Testament.

Dans le Nouveau Testament nous recherchons d'abord si Jésus s'est exprimé clairement sur le sujet de la souffrance humaine. Nous examinerons la parabole : le Mauvais Riche et Lazare — puis l'histoire de l'Aveugle-Né — puis les paroles de Jésus à l'occasion des accidents saisissants de la Tour de Siloé et des Galiléens massacrés par Pilate. Mais plus importante encore pour nous est l'attitude générale de Jésus devant la douleur humaine, et plus décisive pour notre conception religieuse la douleur de Jésus lui-même.

Dans la parabole du mauvais riche[1] Jésus aborde le problème de la souffrance. Quand il décrit l'extrême pauvreté de Lazare, ce qui met le comble à sa misère, c'est son état de maladie. Jésus n'examine nullement et ne pose même pas cette question : Pourquoi le riche avait-il obtenu de Dieu cette destinée enviable : pas de souffrance aucune ? — pourquoi Lazare avait-il été condamné par Dieu à cette destinée détestable : toute la souffrance possible ? Et si Jésus ne s'arrête pas à ces problèmes c'est que pour lui l'état de richesse et de bonheur de l'un comme l'état de misère et de souffrance de l'autre ne sont pas

[1] Luc, XVI, 19-31.

définitifs. La leçon que Jésus veut donner est celle-ci : considérez la fin, envisagez le développement complet, jugez l'éducation par les résultats décisifs auxquels elle aboutit. Le bonheur du riche est un moyen d'éducation. Jésus ne regarde pas cette situation comme un privilège, puisqu'au contraire il avertit solennellement ses disciples du fâcheux résultat qu'elle peut produire. La souffrance de Lazare est un moyen d'éducation. Jésus n'envisage nullement cette situation comme une malédiction, puisqu'au contraire il enseigne solennellement qu'elle peut être la meilleure éducation, qu'elle peut amener l'homme à sa vraie destinée.

C'est ici que se marque la différence entre l'être religieux et le philosophe. Ce dernier ne peut pas esquiver les problèmes que les événements se chargent de proposer à la pensée. Le philosophe doit envisager cette question : Pourquoi les différences si accentuées entre les destinées terrestres humaines ? Pourquoi une aussi mauvaise distribution des douleurs entre les hommes d'une même génération ? L'homme religieux ne s'embarrasse pas de cette difficulté. Mais il examine à quoi cela engage l'homme, comment l'homme peut répondre par son activité, par son développement, par l'éducation qu'il y trouve à ces situations différentes. Et l'homme religieux fort de l'expérience et de l'observation contredit la première impression que la richesse et le bonheur sont une faveur, que la pauvreté et la souffrance sont des malédictions. Il affirme au contraire que pour l'éducation dont l'homme a besoin ici-bas (la seule chose importante aux yeux de l'homme moral et religieux) la richesse et le bonheur peuvent être fâcheux, la souffrance et la pauvreté peuvent être excellents. De là une exhortation à tous : aux heureux, prenez garde que

votre trop grand bonheur temporaire ne vous fasse perdre de vue votre vraie destination ! — aux malheureux, prenez garde que votre douleur vous conduise bien à l'éducation véritable et vous fasse vivre ici-bas votre vraie destinée ! Alors le problème philosophique se représente sous une autre forme, moins violente, moins angoissante : Pourquoi l'éducation humaine se fait-elle par des moyens si variés, si divers ? Jésus ne s'en préoccupera pas davantage. Ainsi Jésus répond bien au problème de la souffrance par ce mot éducation. Celui qui souffre doit envisager sa douleur quelle qu'elle soit comme un moyen d'éducation, dont il doit profiter. La souffrance n'est pas expliquée en son origine, mais bien en son but.

Seulement c'est la parabole primitive, celle de Jésus, qui nous fournit cette vérité pure et claire. Dans la tradition évangélique les choses se sont vite transformées. 1° La notion d'éducation s'efface, s'atténue, puisque la parabole telle que nous la possédons semble présenter la richesse et le bonheur terrestres en eux-mêmes, indépendamment des résultats spirituels obtenus, comme entraînant la souffrance après la mort, tandis que la pauvreté et la souffrance comme telles assurent le bonheur après la mort. 2° Nous voyons apparaître une notion de Dieu bien étrange, puisqu'il aurait mesuré aux hommes étroitement, jalousement la portion de bonheur qui leur est attribuée, si bien qu'on doit se réjouir de toute souffrance terrestre parce qu'elle assure plus de bonheur céleste et qu'on devrait s'affliger de tout bonheur terrestre, parce qu'il entraîne à coup sûr une privation équivalente du bonheur céleste. 3° Nous trouvons une conception complètement matérielle des souffrances d'outre-tombe, et une conception excessivement pâle, effacée des bonheurs d'ou-

tre-tombe, au lieu de la pleine reconnaissance de la spiritualité pure dans l'au-delà. 4° Nous voyons apparaître l'idée d'une transformation, d'une éducation par les souffrances de l'enfer, le riche se montrant repentant et préoccupé du sort de ses frères. 5° Nous relevons cette formule : Moïse et les prophètes, pour désigner les procédés de l'éducation religieuse proprement dite — en sorte que le riche semble souffrir parce qu'il ne s'est pas laissé instruire par Moïse et les prophètes et que Lazare semble être heureux pour avoir écouté Moïse et les prophètes. 6° L'expérience est faite de l'inutilité de la résurrection de Jésus pour provoquer la conversion des individus et du peuple. Nous avons là des embellissements successifs de la tradition, qui voilent la pensée de Jésus.

S'adressant à ses disciples qui ont en perspective bien des souffrances et en particulier la persécution religieuse, il leur demande s'il ne vaut pas mieux passer ici-bas par la fournaise avec la perspective du royaume céleste dont on possède déjà les garanties, — plutôt que de s'assurer par sa lâcheté et son infidélité des avantages terrestres passagers avec la perspective de l'exclusion définitive du royaume céleste. S'adressant à ses disciples de tous les temps, Jésus leur demande s'il ne vaut pas mieux par les souffrances parvenir plus vite à la maturité spirituelle plutôt que de s'exposer dans la prospérité à s'illusionner, à se figurer que le bonheur terrestre peut nous suffire. Il n'y a là aucun enseignement sur l'origine de la souffrance, aucune tentative de théodicée et cependant peut-on dire quelque chose de plus fort et de plus précis pour nous réconcilier avec la perpective de la souffrance, pour nous faire accepter chez nous et chez les autres la réalité de la douleur ?

Le problème de la souffrance est directement proposé à Jésus à propos de l'aveugle-né[1]. On peut supposer plutôt que le problème de la souffrance s'impose aux disciples théologiens à propos des guérisons de leur Maître. Mais il importe peu à notre dessein de discuter ici une question d'authenticité fort contestable. Le cas s'est présenté réellement de malades guéris par Jésus, et de malades ou infirmes de naissance. La tradition johannique a admirablement compris ou retenu que pour Jésus, être religieux, le problème ne se pose pas dans ce sens : Comment la souffrance a-t-elle été produite ? comme ce serait le cas pour un savant ou pour un philosophe, mais en ce sens : Quel parti peut-on tirer de cette souffrance donnée ? Soit dans le cercle restreint des disciples, soit dans l'école théologique d'Ephèse les solutions du problème philosophique sont examinées sans succès.

Deux seulement sont indiquées : 1° la souffrance est punition du péché des parents, solidarité héréditaire ; — 2° la souffrance est expiation de péchés commis avant la naissance sur cette terre. Il est certain que Jésus n'a pas même consenti à examiner ces hypothèses. Elles ne lui sont d'aucun secours. Son regard prend une autre direction. Cet état de souffrance présente à lui, messager de Dieu, une merveilleuse occasion d'intervenir et de faire éclater la gloire de Dieu. S'il y a là autre chose qu'une réponse toute personnelle à un appel très spécial qui ne pouvait être adressé par ces circonstances qu'à Jésus seul, cela veut dire que la souffrance réclame l'intervention de l'homme pour l'adoucir ou tout au moins la consoler.

En réalité la tradition johannique refuse de rechercher

[1] Jean IX.

la cause de la souffrance. Sans qu'on puisse savoir d'où vient la souffrance, et quelle que soit d'ailleurs la souffrance, le devoir du chrétien, à l'imitation de son Maître, c'est de faire comme si la guérison était en son pouvoir, c'est de travailler à la suppression, à l'extinction de la souffrance. Il va sans dire que ce n'est pas à l'homme sous aucune forme qu'est attribuée cette puissance de remédier à la souffrance, mais à Dieu seul. Toutefois ce passage nous semble singulièrement favorable à la mind-cure et au scientisme. Le christianisme a autre chose à faire qu'à discuter interminablement sur l'origine de la souffrance, son rôle c'est de détruire complètement toute souffrance, en quoi éclatera dans l'humanité la gloire de Dieu, qui ne veut absolument pas la douleur, qui ne s'y complaît à aucun titre.

La question qui est posée à Jésus à propos de ces Galiléens massacrés par ordre du gouverneur romain[1] ce n'est pas du tout le problème de la souffrance. Il semble que les Juifs qui rapportent à Jésus cet événement douloureux et scandaleux veuillent plutôt provoquer son indignation messianique. Comment toi Messie peux-tu supporter plus longtemps des actes de brutalité et de cruauté comme celui dont Pilate s'est rendu coupable ? Dieu n'est nullement responsable de cette catastrophe, puisque c'est la domination romaine qui en est directement accusée. Et la souffrance endurée par les Galiléens sacrifiés n'est nullement envisagée en elle-même, mais dans son rapport avec l'affranchissement du joug romain.

C'est Jésus qui refusant de s'engager dans la direction indiquée pose le problème de la souffrance. A quel point

[1] Luc XIII, 1-5.

peut-on juger que cette mort est une punition du péché ? Croit-on que seuls les Galiléens mauvais, pécheurs, coupables, peut-être spécialement au point de vue de la révolte et de l'intrigue contre le pouvoir romain despotique ont été frappés ? Nullement, c'est bien l'avis unanime, de ceux qui l'écoutent, que Jésus exprime en disant : ils n'étaient ni plus ni moins coupables que les autres. Et pour rendre sa pensée encore plus éclatante, Jésus rappelle à cette occasion une catastrophe bien connue, où moins encore que dans le massacre des Galiléens, il peut être question de culpabilité spéciale des victimes : l'écroulement de la tour penchée de Siloé et l'écrasement de dix-huit personnes. Jésus entend bien par là refuser de rattacher ce malheur, ces souffrances, ces morts à la culpabilité, — ce n'est donc pas pour lui une punition.

Mais avec plus de clarté encore Jésus fait de ces malheurs une éducation pour les autres. Ce n'est pas des victimes qu'il faut s'occuper d'abord, mais des réchappés. Tous les Galiléens épargnés se sentant aussi coupables que les autres doivent profiter de cette occasion de repentance, de cet appel à la conversion, puisque le temps leur en est laissé. Tous les habitants de Jérusalem épargnés, se reconnaissant tout aussi coupables que les disparus, doivent saisir cette circonstance et profiter de l'émotion provoquée pour changer de conduite et de vie. C'est une manifestation de bonté de Dieu que tous les Galiléens n'aient pas péri, que tous les habitants de Jérusalem n'aient pas été écrasés. Mais il ne faut pas que cette bonté soit inutile, il faut que le temps ainsi ménagé aux coupables soit utilisé.

En réalité le raisonnement complet de Jésus peut se reconstituer sous cette forme : *a)* Tous les Galiléens comme

tous les habitants de Jérusalem sont coupables, non certes également, mais sans exception. *b)* Cette culpabilité entraîne à coup sûr un châtiment, une punition inévitable, à moins que la repentance n'intervienne,— mais le châtiment c'est tout autre chose que la souffrance terrestre ou la mort. *c)* Le sens de la vie des coupables c'est éducation spirituelle et il faut que tout y contribue. *d)* La souffrance et la mort prochaine peuvent servir à l'éducation spirituelle de ceux qui les subissent. *e)* Mais à coup sûr la souffrance et la mort des autres doivent servir à l'éducation spirituelle de ceux qui les contemplent, non certes pour éviter ces souffrances ou cette mort, mais pour éviter le châtiment mérité que ces souffrances leur présagent ou leur rappellent.

La grande explication de la douleur c'est éducation pour soi-même et pour les autres. Subsidiairement, secondairement, c'est rappel de la punition du péché qui sera autre chose et davantage. La preuve que nous avons bien indiqué le sens, tel que Luc déjà le comprenait, c'est que dans le chapitre XIII, ces paroles de Jésus sont suivies de la parabole du figuier stérile[1]. De toute évidence Jésus indique par là que la patience a des bornes, que l'arbre est condamné à périr lorsqu'il ne porte pas de fruits, et que par conséquent il peut être épargné, il peut devenir l'objet de soins nouveaux, mais si les fruits n'apparaissent pas, il se trouve que l'arbre n'aura obtenu qu'un répit. Ainsi les catastrophes qui atteignent les autres en nous épargnant nous annoncent un répit seulement de la part de Dieu, et par conséquent elles doivent servir à notre éducation. Quand la patience de Dieu sera à bout, il sera

[1] Luc XIII, 6-9.

trop tard pour supplier et promettre de mieux profiter des circonstances, les conditions terrestres de développement à nous connues nous seront retirées.

Nous avons dans le Nouveau Testament plus et mieux que quelques paroles explicites de Jésus abordant le problème de la souffrance, nous connaissons toute l'attitude de Jésus devant les malheureux. Si nous voulons bien y prendre garde et y réfléchir, nous trouverons que jamais Jésus ne s'arrête devant une souffrance quelconque comme devant une dispensation de Dieu sacrée, sur laquelle il ne peut ni ne doit porter la main. Toujours la souffrance fait appel directement à sa pitié et à sa pitié active. Il ne peut voir une souffrance sans être pressé d'intervenir lui personnellement. Il est bien évident que tout aussi clairement que nous il sait distinguer les raisons de la douleur, qu'il y voit le châtiment de certains péchés. Toutefois ordinairement il ne fait allusion au péché qu'après avoir guéri ou relevé. Ainsi c'est après son intervention miséricordieuse que se manifeste en une phrase, dernière recommandation du bienfaiteur au malheureux reconnaissant et touché, la pensée de Jésus que le mal moral entraîne le mal physique, que le péché menace l'homme de douleur. Mais on ne peut pas affirmer que Jésus entende par là prononcer que la souffrance maintenant terminée provenait du péché, constituait la punition du péché. On peut tout aussi bien prétendre que Jésus rend attentif au danger qu'il y aurait à se laisser aller au péché, quand on a été honoré d'une grâce particulière de Dieu, comme une guérison miraculeuse. Quand Dieu intervient personnellement en une vie humaine, c'est une raison grave et puissante pour prendre garde, pour ne pas l'offenser de nouveau, pour se consacrer mieux à son service.

Mais en une circonstance spéciale nous voyons Jésus désigner le péché comme cause décisive de la maladie, alors qu'il fait précéder la guérison du pardon[1]. Il semble bien qu'ici Jésus déclare par son attitude : c'est le châtiment du péché que cette paralysie, si bien que le pardon du péché est nécessaire comme préliminaire de la guérison. Mais n'est-il pas beaucoup plus probable que Jésus entre ici dans les pensées et les dispositions du malade ? C'est le paralytique, non Jésus, qui désespère de la guérison possible avant le pardon. C'est le paralytique qui a besoin du pardon, plus que de la guérison. C'est par compassion pour le paralytique et aussi pour répondre à ces dispositions excellentes et trop rares que Jésus se hâte de lui assurer le pardon et préfère retarder la guérison. Mais vraiment Jésus ne blâme pas le paralytique. En fait lorsqu'un malade, qui connaît bien son cas spécial, qui a pleine conscience de lui-même en vient à dire : j'ai mérité ma souffrance, je répare ou même j'expie mon péché, il n'y a pour moi qu'une espérance d'atténuation de la douleur, c'est le pardon de Dieu, — comment Jésus pourrait-il ne pas admettre et ne pas admirer ?

Ainsi en présence des souffrances corporelles Jésus estime qu'il peut et qu'il doit intervenir. C'est qu'il voit en elles une éducation pour l'homme et quel que soit le résultat déjà obtenu, il estime que son intervention miraculeuse et miséricordieuse sera une éducation aussi, et plus puissante et plus saisissante peut-être. Seulement c'est son office spécial, cela ne peut être imité par ses disciples avec le même succès. Et cependant n'y a-t-il pas là un exemple qui doit être suivi ? Il nous semble bien que l'attitude de

[1] Marc, II 2-5.

Jésus devant les malades est favorable à la mind-cure et au scientisme. On peut toujours s'appuyer sur elle lorsqu'on prétend que Dieu ne veut pas la souffrance comme telle, mais uniquement les résultats spirituels qu'elle peut produire, que Dieu suspend la souffrance dès que l'éducation suffisante a été produite, que la religion ne doit pas se désintéresser de l'état des corps, qu'elle n'apporte pas simplement un salut spirituel ou une délivrance éternelle.

Dans le Nouveau Testament nous trouvons encore quelque chose de plus saisissant, de plus troublant, c'est la douleur de Jésus lui-même. L'étonnement produit par le sort de Jésus se manifeste dès que la réflexion s'attache à ce fait surprenant. Les premiers disciples ont été touchés de la bonté, de la charité du Maître, mais ils n'ont pas songé à remarquer combien sa situation sociale, sa pauvreté, sa vie vagabonde, le voisinage des malades et des pécheurs et même leur propre compagnie, tout cela était indigne de lui et de sa sainteté, et de sa conscience religieuse spécifique. L'agonie ne leur a pas complètement échappé, et elle les a surpris comme les prédictions de souffrance et de mort. Mais la mort les a complètement consternés. Voilà l'inattendu, l'imprévisible, l'inacceptable, l'incompréhensible.

La formule la plus simple et la plus expressive que la tradition a trouvée est celle de l'Epître aux Hébreux[1] : « Etant Fils, il a appris l'obéissance par ce qu'il a souffert ». C'est une des fonctions ou plus exactement une des manifestations et des attestations de la filialité que l'obéissance. Si Jésus est Fils, il doit être obéissant. Mais comme

[1] V, 8.

il est saint, on ne peut vraiment dire qu'il apprenne l'obéissance, car sa soumission dans l'activité, devant son devoir, devant sa mission, est empressée. On ne sait pas s'il obéit où s'il cède à une impulsion personnelle, tant son obéissance est spontanée. Là seulement où l'obéissance peut bien se reconnaître, c'est là où sa volonté se distingue de la volonté de son Père pour s'incliner et se soumettre aussitôt. C'est à propos de la douleur, des choses qu'il a souffertes qu'on peut être certain d'une soumission, d'une obéissance empressée à ce que la volonté n'a pas choisi, pas désiré, mais accepté, c'est donc dans la souffrance que s'exprime la filialité de Jésus.

Mais la tradition a cru trouver beaucoup mieux en définissant les souffrances de Jésus comme une expiation. Les douleurs de Jésus sont telles qu'on ne peut pas admettre qu'elles ne sont pas voulues expressément par Dieu, — qu'elles ne comptent pas elles-mêmes pour Dieu, — qu'elles ne sont pas agréables à Dieu. Mais que peut être pour Dieu la douleur absolument imméritée d'un innocent ? Le courant prophétique de l'Ancien Testament répond : solidarité, substitution. Le courant sacerdotal de l'Ancien Testament répond : sacrifice d'expiation pour le péché. Alors le terme traditionnel est trouvé : l'expiation par le sacrifice sanglant et substitutif de Jésus.

Nous retenons l'expression beaucoup plus simple de réparation. L'attitude humaine totale devant le devoir, le commandement, la Loi, c'est le refus d'obéissance, c'est la révolte. Grâce à la souffrance, un autre domaine est offert à l'homme pour que son attitude d'acceptation, de soumission répare sa première attitude de rébellion. Ce que Dieu veut, ce n'est pas la douleur comme telle, mais l'attitude de soumission que la souffrance provoque et faci-

lite. Ce que Dieu veut c'est la réparation, mais la réparation par un changement d'attitude devant le devoir sera toujours insuffisante, même si elle est offerte par une vie humaine totale d'obéissance empressée, parce qu'il reste toujours l'irréparable, l'attitude mauvaise primitivement adoptée et longtemps maintenue. Aussi la réparation meilleure c'est l'attitude de soumission devant la souffrance imméritée. Celui qui souffre en raison de son péché ne répare que par les dispositions avec lesquelles il accepte et supporte cette souffrance méritée. Mais celui qui souffre sans péché, répare vraiment l'attitude de révolte devant le devoir, en adoptant une attitude de parfaite et respectueuse soumission devant cette douleur inexplicable.

Ainsi nous comprenons. 1° En vue de la réparation due à Dieu, Jésus occupe une situation absolument unique; lui seul peut offrir cette réparation qui consiste à souffrir, innocent, une douleur imméritée en en faisant une manifestation d'obéissance respectueuse devant la volonté incompréhensible de Dieu. — 2° En vue de cette réparation due par l'humanité, Jésus rattache par un acte de foi à la volonté de Dieu les souffrances que les circonstances et le péché des hommes lui préparent et il rattache par un acte de volontaire solidarité sa souffrance à la souffrance humaine et sa pureté au péché humain. — La seule chose que nous n'acceptions ni ne comprenions, c'est 1° que la souffrance de Jésus soit directement voulue de Dieu; — 2° que la souffrance de Jésus soit une expiation pour Dieu de ce que les hommes ne peuvent expier.

Il faut donc dire ici que la situation de Jésus est vraiment exceptionnelle et que cependant il offre un exemple pour que tous marchent sur ses traces. Ce qu'il y a d'inimitable c'est la réparation poussée au dernier degré. Ce

qui peut être reproduit en quelque mesure, c'est la solidarité dans la réparation, c'est l'acte de foi qui saisit avec avidité la souffrance incompréhensible comme une occasion attendue, ambitionnée, de montrer à Dieu une soumission achevée, une obéissance empressée comme réparation de ce qui manque et manquera toujours à l'acceptation de la volonté de Dieu dans le devoir.

Or nous relevons ici que précisément l'acte de foi est possible, parce que l'intelligence n'est pas complète. Pour celui qui comprend pleinement, qui explique et justifie tout logiquement, où est la confiance ? Si l'amour de Dieu pouvait être démontré de façon à contraindre notre jugement, il n'y aurait plus de confiance de notre part en croyant à cet amour, mais nous le connaîtrions comme une vérité scientifique indiscutable. Le problème de la souffrance demeurant insoluble, il est parfaitement possible qu'un acte de foi rattache la souffrance, en la mesure où elle demeure inexpliquée, à une volonté positive de Dieu et la foi donne encore plus de valeur aux dispositions avec lesquelles la douleur est endurée. Au plus haut degré cela peut se dire de Jésus. Si vraiment il est en possession d'une explication intellectuelle qui justifie ses souffrances et sa mort, la raison seule suffit à dicter son attitude, et la science suffit pour la comprendre. Mais si en dépit des lueurs qu'il entrevoit son sort douloureux demeure encore un mystère pour lui, il faut la foi et la foi de Jésus pour relier son sort affreux à la volonté de Dieu et pour lui inspirer fidèle soumission et confiance, et il faut la piété personnelle pour comprendre et pour acquiescer.

Il faut cependant avouer que la pensée de Jésus semble bien entachée de dualisme. Nous trouvons dans son attitude générale l'acceptation des pensées courantes à son

époque et dans son milieu religieux sur Satan, le prince de ce monde, l'adversaire de Dieu et sur l'armée des serviteurs de Satan, les démons qui attaquent les consciences et qui tourmentent les corps. Si Jésus avait été un métaphysicien ou un théoricien, un philosophe de la religion, ce point de son système serait très important et nul ne pourrait se dire son disciple sans y adhérer. Mais Jésus est autre chose, il vit la vie religieuse la plus pure et sa compétence comme sa supériorité ne se trouvent que là. On peut soutenir que Jésus devait être dualiste, pour que sa pensée fût comprise et admise du monde religieux contemporain. Il n'y a pas là une concession de sa part, cela rentre dans les ignorances ou les erreurs qu'il devait partager avec son époque. Mais nous avons bien le droit d'utiliser l'ensemble de nos connaissances pour corriger sur ce point la pensée de Jésus. Nous ne saurions à aucun titre y voir une révélation de Jésus : 1° il parle comme tout homme pieux de son temps ; — 2° le monisme s'applique aussi bien que le dualisme à l'attitude religieuse que Jésus adopte et qu'il propose aux hommes.

Dans les Epîtres nous trouvons certaines explications des souffrances des chrétiens : *a)* chez leur Maître les souffrances ont été le chemin de la gloire (Paul, Hébreux, Pierre) ; — *b)* les chrétiens sont appelés à participer aux souffrances de Christ s'ils ont l'espérance d'avoir communion avec lui dans la gloire (Paul) ; — *c)* Christ ayant souffert peut secourir ceux qui souffrent (Hébreux) ou les chrétiens qui ont part à la même souffrance jouiront aussi de la consolation (Paul) ; — *d)* tandis que les hommes souffrent en général pour avoir fait le mal (explication de la douleur humaine par la punition), c'est une grâce que Dieu accorde aux chrétiens de souffrir, en faisant le bien (Pierre) ; — *e)* souf-

frir, c'est rompre avec le péché (Pierre); — *f)* il faut savoir souffrir pour Christ (Paul), pour l'Evangile (2 Tim.); — *g)* Paul déclare qu'il achève ce qui manque aux souffrances de Christ; — *h)* les membres d'un même corps souffrent solidairement, de même les chrétiens membres du corps de Christ (Paul).

On peut dire que l'Eglise primitive n'est pas particulièrement sensible au problème de la souffrance, pour plusieurs raisons : *a)* elle s'efforce de tirer parti des souffrances de Christ, il ne peut lui sembler étrange que la souffrance existe, puisque Dieu s'en est servi dans la carrière du Messie; — *b)* elle exhorte ses membres à la fidélité à travers la souffrance et se trouve disposée à envisager la souffrance comme une épreuve salutaire; — *c)* elle est vivement préoccupée du changement prochain, de la Parousie glorieuse où tout sera transformé. Dans ces conditions le seul problème qui accapare l'attention c'est la conversion rapide des hommes!

CHAPITRE VIII

Dieu et le monde.

Nous avons en notre théologie moderne trois conceptions possibles de Dieu.

1° Dieu seul existe, c'est le monisme spiritualiste pur. Le monde est sa création, mais cette création n'a pas permis à Dieu de déployer sa toute-puissance, car il lui a plu de créer un monde en formation, en évolution, en devenir et la collaboration du monde lui-même lui est indispensable. On ne peut pas dire cela exactement de la matière, du monde matériel, qui semble bien ainsi constitué qu'il obéit strictement et fidèlement aux lois que Dieu lui a imposées. Mais on peut déjà le dire de la vie et plus excellemment encore de l'esprit. C'est dans un milieu matériel que Dieu a déposé le germe de vie créé par lui, c'est en un milieu vivant que Dieu a déposé le germe d'esprit communiqué par lui. Ainsi on peut parler de la toute-puissance de Dieu en ce sens qu'il n'y a rien d'étranger à lui qui le limite, qu'il n'y a pas un destin fatal qui pèse sur lui et sur ses décisions. Mais on ne peut pas parler de la toute-puissance de Dieu dans le sens de la création de tous les mondes possibles, car l'expérience nous fait connaître le monde réel qu'il a créé, et rien ne nous permet de connaître quoi que ce soit d'autres mondes imaginables. Le mystère insoluble sera toujours là : Pourquoi Dieu a-t-il créé précisément

ce qu'il a créé et non autre chose ? A cette question indiscrète il convient de répondre par un aveu d'agnosticisme. Dieu a voulu créer le monde tel qu'il est, et cette volonté de mettre en mouvement un grand développement limite étroitement sa toute-puissance.

Si Dieu avait fait le monde adulte, développé, il n'y aurait en lui point de souffrance. Si la vie d'une part, l'esprit d'autre part, n'avaient pas, enfermés, emprisonnés dans la matière, suivi un autre chemin de développement que celui approuvé de Dieu, il n'y aurait point de souffrance. La souffrance est la rançon que notre monde paie à ces supériorités qu'il possède : le progrès, le devenir, l'évolution. En effet la souffrance apparaît comme moyen d'éducation, procédé favorable d'évolution, mais elle prend une signification encore plus précise lorsqu'elle sert de punition, de châtiment, mais elle se justifie et s'explique beaucoup mieux encore quand elle fournit au coupable, qui en a besoin, un moyen précieux et excellent de réparation. Ainsi Dieu n'a pas voulu la souffrance comme telle, mais il ne l'a pas non plus tolérée, subie, comme une inévitable fatalité, il l'a trouvée comme un des éléments du développement, de l'évolution, et il l'a pliée à son service ; il lui a fait donner des fruits excellents de vie et de spiritualité. En un certain sens, comme moyen, comme éducation et comme réparation Dieu a bien employé, utilisé la souffrance, donc il l'a voulue.

2° Dieu n'existe pas seul. En face de lui existe de toute éternité, par soi-même la matière. Le Dieu spirituel trouve devant lui la matière, par conséquent il y a là aussi une barrière à sa toute-puissance. Il ne peut pas tout ce qu'il veut, puisque le monde matériel existe indépendamment de sa volonté. Il n'est pas créateur, mais seulement orga-

nisateur de la matière préexistante. (Cette conception peut parfaitement revendiquer pour elle l'appui de Gen. I). Ce n'est pas de Dieu mais de la matière que provient la souffrance. Il la déteste et cherche à la supprimer. Mais elle est la rançon de cet effort de Dieu pour spiritualiser, pour conquérir le monde matériel. L'homme appartient d'une part à la matière, d'autre part à Dieu. Il est chargé de faire la conquête du monde matériel pour le compte de Dieu et c'est dans l'exécution de cette mission sainte que soit par son infidélité, soit par sa maladresse, soit par les résistances que lui oppose la matière, il rencontre la souffrance. L'économie de la souffrance est provisoire, c'est l'étape nécessaire entre l'économie du monde indépendant de Dieu et indifférent à Dieu et l'économie du monde spiritualisé, soumis à Dieu. Dieu ne règne pas encore sur le monde matériel, — voilà la raison de la souffrance. Dieu règnera, voilà notre espérance de délivrance à l'égard de la douleur.

3° Dieu n'existe pas seul, car il rencontre l'obstacle que lui crée la rébellion, la révolte de Satan. Au commencement Dieu est seul, c'est du monisme. Mais bien vite existe par création un adversaire de Dieu, c'est une concession au dualisme, un moyen désespéré de rester encore en quelque mesure attaché au monisme, en avouant qu'il n'explique rien, qu'il faut recourir au dualisme pour une appréciation convenable des réalités. Alors on peut expliquer la souffrance comme une des conditions inévitables de la lutte engagée entre Dieu et Satan. On ne dit positivement ni c'est Satan qui a créé la souffrance, comme contre-partie du bonheur que Dieu veut décidément, comme opposition directe à la volonté de Dieu; ni c'est Dieu qui a voulu la souffrance, comme punition pour ceux

qui se laissent gagner, séduire et entraîner par Satan. Mais on laisse entendre les deux choses et bien d'autres encore en gardant la formule vague : la souffrance naît, apparaît dans le conflit entre Dieu et Satan.

Au minimum on peut prétendre que Satan a créé la matière, comme contrefaçon de la création spirituelle de Dieu. Là se mesurerait la distance entre les deux adversaires : Dieu peut faire l'esprit, Satan ne peut produire que la matière. Ensuite on retomberait dans la théorie précédente de la conquête du monde matériel par Dieu avec la souffrance comme résistance du monde matériel à Dieu. Au maximum on peut prétendre que Dieu a créé la matière et le monde en évolution vers la vie et la spiritualité, précisément à cause de la défection d'un être spirituel, de Satan, pour offrir à lui-même et à son œuvre les conditions nécessaires d'un choix entre son influence à lui et celle de Satan, d'un triomphe sur Satan. On peut retrouver ainsi les vieilles formules orthodoxes.

Comment se prononcer entre ces trois conceptions du rapport de Dieu au monde. Evidemment c'est ici autre chose qu'une question de foi. A piété égale on peut avec des raisons diverses se prononcer pour l'une ou l'autre de ces trois théories. La paternité de Dieu s'accommode des trois conceptions. Ainsi nous pouvons laisser l'esprit chrétien se décider pour d'autres raisons que les idées religieuses.

Nous rappelons en faveur de la première conception : 1° qu'on ne doit en bonne méthode renoncer au monisme et accepter un dualisme quelconque que lorsque le monisme s'est montré réellement incapable de fournir l'explication demandée. Tant qu'il y aura une théorie moniste qui rend compte des faits sans les violenter, il suffit, elle

ne peut être mise de côté purement et simplement. Or la première conception seule mérite le nom de monisme. — 2° Qu'on ne doit pas tout à fait déclarer la souffrance contraire à la volonté de Dieu. La conscience morale nous enseigne trop clairement que la souffrance n'est pas seulement tolérée, subie par Dieu, mais qu'elle sert directement à ses plans, à ses intentions, pour que nous disions nettement : Dieu n'a voulu en aucune manière la souffrance ; Dieu a rencontré la souffrance comme un obstacle venant d'une réalité étrangère et il a su l'incorporer à ses plans. Nous sommes plus fidèles à l'expérience morale en disant : Dieu a prévu la souffrance salutaire, alors il l'a acceptée nécessaire. Par conséquent nous préférons celle des conceptions, la première, qui laisse une part de responsabilité à Dieu dans l'apparition de la souffrance. — 3° Qu'on ne doit pas chercher à voiler les atténuations que nous sommes contraints d'apporter à la formule de la toute-puissance de Dieu, qu'il vaut mieux les indiquer franchement, de peur d'en sous-entendre de plus graves. Or toutes ces conceptions s'accordent pour limiter la toute-puissance de Dieu. Mais il nous semble préférable de déclarer que Dieu s'est limité lui-même par son plan, par son œuvre, par la manière de concevoir et d'exécuter son ouvrage. Dieu n'a pas pu éviter la souffrance parce qu'il a voulu créer un monde en évolution.

La question se pose sur un autre terrain : Où était le maximum de puissance : Créer un monde tout fait et parfait ou créer un monde qui devait se faire, s'achever lui-même ? L'évolution est-elle quelque chose de plus ou de moins difficile, de plus ou de moins puissant ? — Du moment que Dieu voulait la sensibilité, l'intelligence et la liberté, il courait les risques de la douleur, de l'erreur et du

péché. Mais la question se pose autrement : Jugez-vous la sensibilité assez précieuse pour qu'il valût la peine de s'exposer à un monde où la sensibilité entraîne la possibilité et même la probabilité et même la nécessité de la douleur, ou fallait-il, par crainte de ces perspectives de souffrance inévitable, renoncer à la sensibilité, par conséquent faire un monde complètement insensible, privé de joie comme de douleur ? Or Dieu semble avoir voulu nous montrer lui-même qu'il pouvait fort bien se contenter d'un monde parfaitement insensible en créant d'abord le monde de la matière, et nous donner à entendre qu'il s'est montré plus puissant, qu'il a complété et achevé son entreprise par l'apparition du monde de la sensibilité.

Jugez-vous de même l'intelligence assez admirable pour qu'il valût la peine de s'exposer à un monde où l'intelligence ouvre la porte à l'erreur possible, ou même probable ou même certaine comme une étape dans la recherche de la vérité, ou fallait-il, par répugnance invincible pour l'erreur, pour toute erreur quelconque, renoncer au bénéfice de l'intelligence, renoncer à la vérité, à toute vérité, par conséquent se contenter d'un monde inintelligent ? Or Dieu semble avoir voulu montrer qu'il pouvait fort bien organiser un monde inintelligent, en créant d'abord le monde de la matière et en nous faisant assister à la lente apparition de l'intelligence dans l'évolution du monde vivant.

Jugez-vous surtout que la liberté est assez essentielle, importante pour qu'il valût la peine d'essayer d'un monde où la liberté réelle entraînerait le péché, possible au moins, ou probable, ou inévitable ; — ou fallait-il par répulsion pour tout péché quelconque, renoncer à la liberté et se borner au monde du strict et complet déterminisme ? Or

Dieu semble avoir voulu nous faire comprendre qu'il pouvait faire le monde du déterminisme en ne laissant apparaître la liberté que sur la complexité et le conflit et les compétitions des déterminismes préalables, en sorte qu'il ne peut y avoir de doute qu'en donnant à l'homme la liberté, Dieu accorde un cadeau supérieur et se montre possesseur d'une puissance plus haute lorsqu'apparaît dans son œuvre la liberté.

Ainsi il nous semble que notre formule de l'atténuation en Dieu de la toute-puissance en ce qui concerne l'exécution de son dessein est défendable et ne porte nullement atteinte à Dieu. Nous posons en effet le dilemme : ou bien point d'évolution, point de sensibilité, point d'intelligence, point de liberté et alors pas de souffrance quelconque dans l'œuvre de Dieu; ou bien l'évolution, la sensibilité, l'intelligence, la liberté et en conséquence la souffrance, c'est-à-dire non moindre puissance, mais en réalité plus complète et plus haute puissance en Dieu.

Peut-on en dire autant des autres conceptions ? Nous ne le croyons pas. La puissance de Dieu nous paraît plus sérieusement atteinte, plus réellement compromise, s'il rencontre dans sa tentative de spiritualisation un monde matériel indépendant de lui, s'il faut lui refuser le titre de Créateur, pour ne lui conserver que celui d'organisateur de la matière préexistante. La puissance de Dieu nous paraît plus gravement diminuée et de façon plus inquiétante, si Dieu doit compter avec un adversaire assez puissant pour compromettre son œuvre. C'est ici qu'on peut parler de Dieu qui aurait dû être mis en tutelle, s'il a imprudemment donné tant de pouvoir à un être spirituel, sa créature, avant de s'être assuré que par une révolte cet être créé ne retournerait pas contre son créateur et contre

la création les capacités dont il était trop généreusement doté. Il nous paraît bien que même en ce qui concerne la Puissance de Dieu, la première conception des rapports de Dieu et du monde est de beaucoup préférable.

TABLE DES MATIÈRES

MÉMOIRES

publiés à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève par les soins de la Commission des Publications.

(Fonds du Jubilé).

Mémoires parus le 1er juillet 1909 :

CHODAT, Robert. — *Etude critique et expérimentale sur le polymorphisme des Algues.* Avec XXI planches.

ETERNOD, A.-Ed. — *L'œuf humain. Implantation. Gestation. Trophoderme. Placenta.* 8 planches lithographiées hors texte, nombreuses figures dans le texte.

FULLIQUET, Georges. — *Le problème de la souffrance. Essai d'apologétique moderne.*

MARTIN, Alfred. — *Observations sur les pouvoirs attribués au juge par le Code civil suisse.*

MEUMANN, Gottlieb-Auguste. — *Observations sur le système du droit privé.*

MONTET, Edouard. — *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc.* Avec 10 illustrations.

NAVILLE, Edouard. — *Les têtes de pierre déposées dans les tombeaux égyptiens.*

NAVILLE, Adrien. — *La Logique de l'identité et celle de la contradiction.*

OLTRAMARE, Paul. — *La formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique.*

REVERDIN, Jaques-L. — *Quelques remarques sur l'énucléation intraglandulaire dans le goître.*

SEITZ, Charles. — *L'historien Niebuhr citoyen de Genève.*

WUARIN, Louis. — *L'avenir des Campagnes.*

Mémoires annoncés :

BALAVOINE, Hippolyte. — *Le Nouveau Testament et le Gouvernement de Droit divin.*

BOUVIER, Bernard. — *H.-F. Amiel. Le professeur et le citoyen.*

CLAPARÈDE, Edouard. — *La psychologie animale de Charles Bonnet.*

CLAPARÈDE, Hugo DE. — *Les Burgondes jusqu'en 443. Contribution à l'histoire externe du droit germanique.*

DE CRUE, Francis. — *L'action politique de Calvin hors de Genève, d'après sa correspondance.*

GUYE, Philippe-A. — *Calcul systématique de la table des poids atomiques.*

MORIAUD, Paul. — *De la Famille paternelle sans puissance paternelle en droit romain.*

NICOLE, Jules. — *Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève.*

PARTSCH, Joseph. — *De l'Edit sur l'alienatio judicii mutandi causa facta.*

Imprimerie Albert Kundig, Genève.

